محكم

تعالق العلوم في النموذج الرشدي

رضا حمدي

باحث تونسي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص:

كان سؤال المعرفة سؤالاً ملحًّا باستمرار في سياق الحضارة العربيّة الإسلامية، منذ مرحلة التأسيس التي بدأت مع عهد تدوين العلوم. وقد عدّ الميل نحو التخصّص في علوم بذاتها من العلامات الدالّة على نضج البحث العلمي وتطوّره، غير أنّ ذلك لم يحل دون بروز نزعة تهدف إلى الإحاطة الموسوعيّة في مقاربات طائفة من العلماء. ومنذ فترة مبكّرة تبلور في سياق هذه الثقافة الإسلاميّة تصوّر شمولي، ينظر إلى العلوم المختلفة على أنّها روافد متعدّدة ومتنوّعة تصبّ في نهر واحد. وقد كان أبو الوليد ابن رشد من أبرز العلماء الذين حملوا لواء هذا التصوّر المعرفي الشّمولي، على الرّغم من تمحّض أغلب مؤلّفاته لخدمة تخصّص بذاته، هو الفلسفة. وإلى جانب العناية الواسعة بالفلسفة، توزّع اهتمام ابن رشد على مشاغل معرفيّة متنوّعة، شملت أهمّ علوم عصره: الفقه وعلم الكلام والطبّ والفلك والطبيعيّات والسّياسة. وقد ذهب في "استفراغ الوسع" في هذه المعارف "الثانوية" حدًّا سمح له بأن ينظر في كلّياتها وكذا في فروعها ودقائقها. وقد كانت إضافته اللاّفتة في جميع هذه المعارف أبرز من أن تخفى عن أعين الدّارسين، ذلك أنّه جعل غايته توظيف خلاصات كلّ علم بما يخدم باقي العلوم وينمّيها. وكان أن استقامت خطّته في البحث على استيعاب تراث الأقدمين والاستفادة منه والبناء عليه لفتح آفاق جديدة للمعرفة الإنسانيّة. أمّا منتهى طموحه من هذا الاختيار المنهجي فهو تطوير المعرفة الإنسانيّة والارتقاء بها نحو آفاق أوسع وأكثر دقّة في كلّ ما درس من أصناف العلوم.

«ومن اقتصر على علم واحد ولم يطالع غيره أوشك أن يكون ضحكة وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه، أكثر ممّا أدركه منه لتعلّق العلوم بعضها ببعض، كما ذكرنا، وأنّها درج بعض إلى بعض، كما وصفنا»

ابن حزم، مراتب العلوم*

مدخل

من السّمات المميّزة للأنظمة المعرفيّة عند القدامى، ذاك الطّابع الموسوعي الذي تجسّد في تعدّد الاختصاصات والمهارات العلميّة عند أعلام المعرفة والقائمين على إنتاجها. ولكنّ التقدّم المعرفي كان يقتضي وضع حدود تميّز بين تلك المعارف وتصنّفها على أساس الموضوع ومجال الاهتمام. وفي الثّقافة العربيّة الإسلاميّة القديمة بدأ التفكير في تصنيف العلوم في مرحلة مبكّرة. ويصادف الباحث عددًا هامًّا من المؤلّفات التي اهتمّت بهذا الموضوع. ولعلّ من أهمّ الكتب التي كان لها فضل في رسم خريطة العلوم عند العرب إلى حدود القرن الرّابع للهجرة نذكر: كتاب "إحصاء العلوم" للفارابي، و"مفاتيح العلوم" للخوارزمي، و"الفهرست" لابن النّديم. ولئن كان اهتمام الكتابين الأوّلين منصرفًا إلى ضبط مصطلحات العلوم ومجالاتها وأقسامها، فإنّ ابن النّديم قد أولى عنايته إلى تقديم عرض مفصّل يعرّف بالكتّاب وبمؤلّفاتهم وفق تصنيف يراعي موادّ تلك المعارف. ويعدّ كتاب "الفهرست" خير شاهد على غزارة الإنتاج المعرفي الذي بلغته الحضارة الإسلاميّة في ظرف زمني وجيز نسبيًّا (أقلّ من قرنين اعتبارًا من بداية عصر التّدوين). وفي كتاب ابن النّديم، تمّ تصنيف العلوم المختلفة - ممّا وصل إلى زمانه - تصنيفًا قضى بتقسيمها إلى عشر مقالات توزّعت على مجالات معرفيّة شتّى هي: اللّغات والخطوط، كتب أهل الدّيانات، علوم القرآن والقراءات، النّحو، الأخبار والآداب والسّير والأنساب، الشّعر والشّعراء، فنون الكلام والمتكلّمين، الفقه والفقهاء والمحدّثون، الفلسفة والعلوم القديمة، فنون الأسمار والخرافات والعزائم والسّحر والشّعوذة، المذاهب والاعتقادات، أخبار الكيميائيّين والصّنعويين.[1]

وأمام هذه الغزارة والتنوّع في الإنتاج المعرفي، فإنّنا نتساءل عن طبيعة الصّلة التي كانت قائمة بين تلك العلوم، أي هل نظر العرب إلى علومهم بصفتها دوائر متّصلة يكمّل بعضها بعضًا أم هي خطوط متوازية يذهب كلّ منها في اتّجاه خاصّ؟ وإذا قدّرنا وجود هذه الصّلة بينها، فإلى أيّ حدّ كان الوعي بذلك قائمًا؟ هذه الأسئلة

* ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد. **رسالة مراتب العلوم**، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط 1، 1983م، ج 4، ص 77

[1] ابن النّديم، أبو الفرج محمّد بن اسحاق. **الفهرست**، سلسلة الذّخائر، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال، القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 2006 م، ج1، ص ص 2، 3، 4

يمكن عرضها على تراث بعض العلماء الذين حازوا قدرًا وفيرًا من معارف عصرهم. ونقدّر أنّ من أفضل النّماذج في هذا الباب هو فيلسوف قرطبة ابن رشد الحفيد، فقد كان عالمًا موسوعيًّا، عارفًا بمواطن التّكامل بين العلوم ومدركًا لأهمّية رهان استراتيجيّة إقامة معرفة إنسانيّة شاملة. وإذ يتعذّر الوقوف على دقائق هذه المسألة في سياق محدود، كالذي نحن بصدده، فإنّه بالإمكان التوقّف على علامات محدّدة في إنتاجه الغزير تكون دالّة على مميّزات رؤيته لمراتب العلوم ولما بينها من صلات وثيقة ترشّح المعرفة الإنسانيّة للتقدّم نحو آفاق فسيحة. وقد يكون مناسبًا - لتحقيق هذه الغاية - أن نتوقّف عند صفة "الموسوعيّة" في إنتاج ابن رشد أوّلاً. وأن نستطلع، ثانيًا رأيه في تعالق المعارف وتكاملها من خلال بحوثه في العلاقة بين الحكمة والشّريعة، وكذا فيما أدخله على الدّرس الفقهي من تجديد. وأن نتتبّع ثالثًا، مواطن الطّرافة في مجموع إنتاجه، عبر رصد ما تردّد من أصدائه لدى الأجيال اللاّحقة.

1/ ابن رشد العالم الموسوعي

جاء في بعض التّراجم لأبي الوليد ابن رشد الحفيد[2] خبر عن انقطاعه الدّائم للعلم طلبًا وإنتاجًا، فقد «حُكي عنه أنّه لم يدع النّظر ولا القراءة منذ عقل، إلاّ ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنّه صنّف فيما صنّف وقيّد وألّف وهذّب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة»[3]. وقد عُرف ابن رشد فيلسوفًا في المقام الأوّل. ويقتضي النّظر الفلسفي عند القدامى إحاطة بعلوم شتّى على اعتبار اتّساع مجال الفلسفة، بما هي «بحث في الوجود بما هو موجود» هدفه استقصاء العلل الأولى للموجودات. ومنذ عهد أرسطو اتّسعت المباحث الفلسفيّة لتتداخل مع علوم كثيرة منها المنطق والرّياضيّات والطّبيعيّات والأخلاق والسّياسة. ويبدو أنّ المتن الرّشدي كان وفيًّا لهذا التّصوّر الشّمولي لموضوع الفلسفة، بما جاء في مدوّنته من نماذج كثيرة ووافية في هذا الباب.

ولكنّ ما يلفت الاهتمام في سيرة ابن رشد العالم المهووس بالمعرفة هو عدم اكتفائه بحدود البحث الفلسفي، إذ تجاوز الخوض في شعاب معرفيّة أخرى كالعلوم الشّرعيّة واللّغويّة، كما أحاط بالعلوم النّظريّة والتّطبيقيّة. وهذا ما جعله جديرًا فعلاً بأن يوسم بالعالم الموسوعي متعدّد المهارات والمواهب. وقد أحصى له الدّارسون مؤلّفات كثيرة بلغت - عند البعض - 108 كتاب لم يصلنا منها سوى 58 مؤلّفًا[4]. وللمتن الرّشدي

---

[2] حظي ابن رشد الحفيد باهتمام كثير من المؤلّفين، نذكر منهم: عباس محمود العقاد، **ابن رشد** - فرح انطون، **ابن رشد** - أرنيست رينان. **فلسفة ابن رشد** - أرنيست رينان. **ابن رشد والرشديّة**، - بركات محمد مراد. **ابن رشد فيلسوفاً معاصرًا** - عبد الرحمان التليلي. **ابن رشد في المصادر العربيّة** - محمد عابد الجابري. **ابن رشد: سيرة وفكر** - محمد المصباحي. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** - مراد وهبة. **حوار حول ابن رشد**.

[3] ابن الأبّار، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله. **التكملة لكتاب الصّلة**، تحقيق عزت العطار الحسيني: مدريد 1868، طبعة القاهرة 1956، رقم 1496. ذكره محمد عابد الجابري. **ابن رشد: سيرة وفكر**، دراسة ونصوص، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، تشرين/أكتوبر 1998م، ج 1، ص 71

[4] هذا الإحصاء وضعه جمال الدّين العلوي، صاحب كتاب: **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، دار توبقال للنشر، 1986

رصيد آخر احتفظت به الخزائن اللاّتينيّة واليهوديّة بلغاتها، وبعضها فقد أصله العربي، ولم تبق منه سوى التّرجمات إلى العبريّة تحديدًا[5]. وتكفي نظرة عجلى في أهمّ أقسام مدوّنة أبي الوليد للوقوف على ملامح هذه النّزعة الموسوعيّة عنده.

أ- المتن الرّشدي: محاولة في التّصنيف

أثبت أرنيست رينان في كتابه "ابن رشد والرّشديّة" عددًا هامًّا من المولّفات المنسوبة إلى ابن رشد. واعترف هذا المستشرق بصعوبة إحصاء سائر مؤلّفات أبي الوليد[6]. وقد اختار - في تصنيفها - أن يردّها إلى مختلف العلوم السّائدة آنذاك بالنّظر إلى محتويات تلك الكتب، فإلى جانب الشّروح اعتبر رينان أنّ مؤلّفات ابن رشد تنقسم إلى ستّ مجموعات هي: الرّسائل الفلسفيّة (28 رسالة)، وعلم الكلام (5 مؤلّفات)، والفقه (8 مؤلّفات)، والفلك (4 كتب)، ومؤلّفان في النّحو، الطبّ (20 كتابًا أو مقالة). وفي المقابل قدّم الجابري مقترحًا في تقسيم المتن الرّشدي يقوم على تصنيفه إلى سبعة أقسام لم يراع فيها المواضيع، بل أشكال المؤلّفات وطبيعتها، من حيث هي نقد أو تلخيص أو شرح أو غير ذلك. ولكنّه ألمح في أثناء ذلك إلى وجود بعض الوجوه الأخرى للتّصنيف. والحقيقة أنّ تصنيفًا أحادي الجانب لا يرقى إلى درجة إبراز صفة الموسوعيّة في هذه المدوّنة الواسعة[7]. والأنسب في تقديرنا هو عرض مختلف زوايا النّظر التي تبرز ثراء هذه المدوّنة وتنوّعها. ويقودنا مثل هذا الاختيار إلى اعتماد تصنيف ثنائي يأخذ في الاعتبار مواضيع الكتب وأشكالها على حدّ سواء.

أ.1- تصنيف بحسب المواضيع

ـ المعارف الشرعيّة، وتضمّ النحو، والفقه وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام[8]. ومعلوم أنّ هذه العلوم ترتبط ارتباطًا كليًّا بالمقوّمات الدينيّة والثقافيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، فهي من خالص إبداع المنتسبين إلى

---

[5] من أوفى الدّراسات في هذا الموضوع، كتاب *أرنست رينان*. **ابن رشد والرشديّة**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1957م. والكتاب صدر في الأصل باللّسان الفرنسي تحت عنوان:

Averroès et l'averroïsme: essai historique.

[6] انظر ما قاله أحد أوائل المستشرقين الذين اهتمّوا بدراسة ابن رشد:

«Outre ses commentaires, Ibn-Roschd a composé un grand nombre d'ouvrages, dont l'énumération complète offre de tés- grandes difficultés.», *Ernest*, *Renan*, Averroès et l'averroïsme: essai historique, Michel, Levy frères, libraires-éditeurs, deuxième édition, 1861, 64.

[7] الأقسام السّبعة عند ابن رشد هي: ما كتب ابتداءً، ما كتب نقدًا، المختصرات، الجوامع الصّغار، التّلاخيص، الشّروح المطوّلة، نصوص قصيرة في شكل مقالات أو مسائل. الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر**، مرجع سابق، ص ص 74، 75

[8] نشير هنا إلى كتبه: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (فقه)، الضّروري في أصول الفقه، الضّروري في النّحو، الكشف عن مناهج الأدلّة (في الردّ على علم الكلام).

هذا الفضاء الحضاري الواسع. وقد سار ابن رشد في الإلمام بهذه المعارف على نهج من سبقه من أهل العلم[9]. ولكنّه لم يكن متّبعًا لسنّة من تقدّمه في كلّ الجوانب، إذ غلبت عليه روح الإبداع وحملته على الإضافة والتجديد. وما خروجه عن طرائق الفقهاء في ترتيب الأحكام وتبريرها ـ كما سنبيّنه لاحقًا ـ إلاّ أحد وجوه تلك الإضافة الرشديّة الهامّة.

ـ المعارف العقليّة، ويدخل ضمنها علم المنطق والفلسفة والأخلاق والسّياسة[10]. شكّلت هذه العلوم أهمّ المعارف الوافدة على الثّقافة الإسلاميّة من محيطها الفكري، ومن جيرانها اليونان على وجه التّحديد. وكان التّعامل معها يجري على وجوه منها التّرجمة ومنها الشّرح وصولاً إلى مرحلة الإنتاج الفلسفي. وقد تأسّست مدرسة للفلسفة الإسلاميّة كان من أهمّ رموزها في المرحلة السّابقة لابن رشد: الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق، وابن باجة وابن طفيل في المغرب والأندلس. وكان إسهام ابن رشد بارزًا في هذا الباب، فمن جهة وفرة المؤلّفات نشير إلى ما أحصاه المهتمّون بالمتن الرّشدي، فقد بلغت رسائله الفلسفيّة زهاء 28 مؤلّفًا بين شرح وتلخيص ونقد وتوجيه.

ـ المعارف العلميّة التّجريبيّة، وفيها علم الطبّ والطبيعيّات والفلك[11]. هذه العلوم منقولة في معظمها عن كتب الإغريق. وقد أحاط ابن رشد بأهمّ ما اشتهر منها، واختار منها مذاهب بذاتها، كما اطّلع على ما أنتجه العلماء المسلمون في هذه الاختصاصات كشرحه لأرجوزة ابن سينا في الطبّ.

أ.2- تصنيف بحسب الشّكل:

ـ المؤلّفات الشّخصيّة: وهي التي كتبها ابن رشد ابتداءً. وقد جاء بعضها عاكسًا لثقافة ابن رشد (الفقه والطبّ). وكان بعضها الآخر في قالب ردود نقديّة (ردود على الكلام الأشعري، وعلى الغزالي تحديدًا. وفيها ردود فلسفيّة على ابن سينا خاصّة).

ـ المختصرات والتّلاخيص (وهي كتابات في شتّى المعارف منها النّحو والطّبيعة والمنطق وأصول الفقه وعلم الفلك والسّياسة. وقد اقتصر فيها ابن رشد على ذكر المبادئ الأساسيّة في كلّ صنف من هذه العلوم).

[9] ينتمي ابن رشد إلى أسرة ذات تقاليد عريقة في الأخذ بعلوم العصر. وقد اشتهر جدّه بمؤلفاته الفقهيّة، نذكر منها كتاب "**المقدّمات**" و"**البيان والتّحصيل**".

[10] نذكر منها: شرح كتاب البرهان، وكثيرًا ممّا شرح لأرسطو وكتاب تهافت التهافت (فلسفة)، والضّروري في المنطق.

[11] الكليّات في الطبّ، ملخّصات كتب جالينوس في الطبّ، مختصر المجسطي، جوامع السّماء والأرض، جوامع السّماع الطّبيعي. إلى جانب سائر ما شرح لأرسطو وسواه.

ـ الشّروح المطوّلة، وهي تكاد تختصّ بمشروع "رفع القلق عن عبارة أرسطو."، أي الشّروح المستفيضة لمؤلّفات أرسطو الذي أعجب به ابن رشد كثيرًا. وهذا المشروع كان قد اقترحه الأمير الموحّدي أبو يعقوب يوسف، ولا شكّ أنّ هذا الطّلب قد صادف هوى في نفس ابن رشد. من ثمّة نفهم سرّ استرساله في الشّرح على أرسطو وغيره.

وإلى جانب هذا يمكن النّظر إلى مؤلّفات ابن رشد من زاوية ما كتب في كلّيات العلوم وما جاء في جزئيّاتها، أو ما يمكن أن يدخل ضمن باب النّظري والتّطبيقي في العلوم. وقد ألّف ابن رشد في كليّات الطبّ دون الكتابة في فروعه التطبيقيّة. أمّا في موضوع الفقه فقد تناول أصوله وفروعه في مؤلّفين منفصلين، ثمّ أعاد بحثهما مجتمعين في مصنّف واحد هو "بداية المجتهد". وقد راعى ابن رشد في مؤلّفاته مقاصد بيداغوجيّة محدّدة، وهو ما أشار إليه الجابري في كلامه على "الهاجس البيداغوجي" في مؤلّفات مرحلة الشّباب خاصّة. ويتّضح هذا الاتّجاه في انتهاج أبي الوليد لأسلوب تعليمي يأخذ في الاعتبار الأوّل ملكات التلقّي لدى الجمهور المعني بالخطاب[12].

والملاحظ في ثقافة ابن رشد أنّها تجاوزت ثنائيّة الأصيل والوافد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، تلك الثّنائيّة التي شقّت المفكّرين إلى فريقين متنافسين. وقد عبّرت تلك المناظرة الشّهيرة بين أبي سعيد السّيرافي ومتّى بن يونس عن عمق الخلاف بين هذين الاتّجاهين، إذ ردّ فيها السّيرافي على أنصار المنطق اليوناني بالقول بأنّ النّحو هو منطق العرب الذي يغنيهم عن اصطناع منطق اليونان[13].

والذي يجب الاشتغال به ـ بعد إحصاء هذه المعارف وتصنيفها ـ هو تبيّن حدود الانسجام بين هذه المعارف، ومدى وعي صاحبها باتّصالها ببعضها وبتكاملها. ويتفرّع عن هذه الإشكاليّة سؤال آخر، يتعيّن البدء به، يبحث في نظرة العرب القدامى عامّة للعلوم وفائدتها.

قسّم ابن خلدون العلوم إلى فرعين كبيرين: العلوم الشرعيّة، وتضمّ معارف متنوّعة، منها علم الكلام والفقه والتفسير والحديث والتصوّف وغير ذلك. والعلوم العقليّة وفيها جملة من الاختصاصات كالعلوم العدديّة والجبر والهندسة والطبّ والطبيعيّات وغيرها. وكان الغزالي قد سبق إلى الكلام على تصنيف العلوم وترتيب فائدتها، فقد قسّم العلوم إلى مذمومة ومحمودة بحسب واقعيّتها وغايتها، لذلك قدّم الطبّ على الطبيعيّات، لأنّ الطبّ محتاج إليه في المعيش اليومي. والعلوم عنده ثلاثة أصناف: قسم مذموم كثيره وقليله: كالطّلسمات

[12] الجابري. **ابن رشد سيرة وفكر**، مرجع سابق، ص 78 وما بعدها.

[13] انظر: التّوحيدي، أبو حيّان علي بن محمّد. **الإمتاع والمؤانسة**، اللّيلة الثّامنة، صحّحه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزّين، بيروت: دار مكتبة الحياة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د ت، ج 1، ص 106 وما بعدها.

والسّحر، وقسم محمود قليله وكثيره، كالعلم بالله وصفاته وأفعاله وسنّته في خلقه، وقسم لا يحمد منه إلاّ بقدر الحاجة: وهي فروض الكفايات كالتّفسير وعلوم القرآن والفقه وأصوله واللّغة. واعتمادًا على هذا التّصنيف دعا الغزالي إلى اتّباع خطّة محدّدة في التعلّم تقوم على نبذ الإفراط في التّخصّص، وتخيّر ما هو أليق بالغاية المرجوّة من العلم، وهي سلامة الاعتقاد والفوز الأخروي. وهذا يعني تقديم علوم الغايات على علوم الوسائل. وهو يقول في هذا المعنى: «لا تستغرق عمرك في فنّ واحد منها طلبًا للاستقصاء، فإنّ العلم كثير والعمر قصير وهذه العلوم آلات ومقدّمات، وليست مطلوبة لعينها بل لغيرها، وكلّ ما يطلب لغيره، فلا ينبغي أنْ يُنسى فيه المطلوب ويستكثر منه»[14]. وفي دعوة الغزالي إلى ترك الاستقصاء ما يذكّر باتّجاه عامّ وسم الثّقافة العربيّة الإسلاميّة منذ بداية عهدها ينحو نحو «الأخذ من كلّ شيء بطرف».

وقد تقدّم لابن حزم رأي هامّ "في مراتب العلوم"، لا يبعد كثيرًا عمّا ذكره الغزالي. وقد عرض ابن حزم إلى بيان أصناف المعارف القائمة في عصره. وكان من رأيه أنّ العلوم نوعان: نوع قد درس وعدم ولا وجه للانتفاع به كالسّحر والطّلسمات والموسيقى والكيمياء، ونوع آخر يضمّ المعارف التي يمكن الاستفادة منها. وهذا الصّنف الثّاني يتألّف بدوره من فرعين: ما يحقّق فائدة دنيويّة بجلب المال أو ضمان صحّة الأبدان من جهة، وما يؤدّي إلى الخلاص في دار الخلود من جهة أخرى، وهو أفضل العلوم عنده. وقد ألحّ ابن حزم أيضًا على إبراز جملة من الحقائق التي تثبت ما بين مختلف العلوم المحمودة من تداخل وتعالق، وما يؤدّي إليه الاشتغال بها كلّها من تحقيق التقدّم المعرفي بسبب ما بينها من اتصال وتكامل[15].

ولكنّ التّرويج لهذه النّزعة الموسوعيّة لم يمنع من ظهور التّخصّص في علم واحد أو أكثر. ولولا ذلك ما كان للمعرفة أن تحرز التّطوّر الهامّ الذي شهدته عند الأسلاف. ولكن يبدو أنّ أعظم الإضافات الحاصلة في الفكر الإسلامي القديم، إنّما جاءت من فئة محدودة من العلماء الذين نجحوا في الجمع بين التّخصّص الدّقيق والإحاطة الموسوعيّة الشّاملة. ونقدّر أنّ المتن الرّشدي يمثّل خير مثال لهذه الحالة، حيث لم يحجب التّخصّص في الفلسفة باقي المعارف الأخرى من الحضور البارز. وقد شهد القدامى لابن رشد بنبوغه في أكثر من اختصاص معرفي. وممّا جاء في شهادة ابن الأبّار أنّه «كان يفزع إلى فتواه في الطبّ كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظّ الوافر من الإعراب والآداب، وكان يحفظ شعري حبيب والمتنبّي ويكثر التمثّل بهما في

---

[14] الغزالي، أبو حامد محمّد. **إحياء علوم الدين**، أندونيسيا: مطبعة "كرياطة قوترا" سماراغ، ج 1، ص ص 18 وما بعدها.

[15] ابن حزم. **مراتب العلوم**، مرجع سابق، ص 61 وما بعدها. وانظر أيضًا: الهنداوي، حسن بن إبراهيم. "**الإمام ابن حزم ومنهجيّته في التعامل مع مختلف العلوم ومدى صلاحيّتها لأسلمة المعارف الإنسانيّة**"، مجلّة الإسلام في آسيا، العدد الخاصّ الثاني، يونيو 2011 م، ص 186 وما بعدها.

مجلسه»[16]. ومن المرجّح أن تكون براعة أبي الوليد في الفلسفة، إنّما جاءته من سعة إلمامه بسائر معارف العصر، وكذا من وعيه بتكامل مختلف العلوم في تأسيس صرح المعرفة الإنسانيّة الشّامخ. ويشهد على هذا الاستيعاب لعلوم العصر أنّ ابن رشد لم يكن مرتبطًا بمرجعيّة فكريّة واحدة، فإلى جانب إعجابه بأرسطو، فإنّه لم يترك الاستفادة من أفلاطون وبطليموس وإقليدس وجالينوس والفارابي والغزالي وابن سينا وابن باجة، وغيرهم[17].

ب- تكامل العلوم في المتن الرّشدي

من الصّعب أن يتخيّل الباحث أنّ الحظوة التي لاقاها التّراث الرّشدي تعود إلى سبب وحيد لا يخرج عن طابع الموسوعيّة فيه، فغزارة الإنتاج وتنوّعه لا يصنعان وحدهما القيمة النّوعيّة لفكر ما. ومن ثمّة يتعيّن التماس مناط هذه القيمة في جوانب أخرى من هذا التّراث. ونقدّر أنّ تدبّر الخطاب الرّشدي في كليّته سيقودنا بالضّرورة إلى اكتشاف وجود خيط يشدّ هذا الإنتاج المتنوّع بعضه إلى بعض. وقد أحكم ابن رشد نسجه بإتقان مدفوعًا بإيمانه بأنّ المعارف البشريّة يكمّل بعضها بعضًا، ويأخذ الخلف منها عن السّلف ويضيف إليها ويطوّرها. ويمكن استجلاء ملامح هذا التّكامل في مستويين اثنين: المنهج والموضوع.

ب.1- في مستوى المنهج

أشار الجابري إلى ملاحظتين اثنتين تثبتان الحرص على تأمين الغاية التعليميّة في أعمال ابن رشد، تتّصل الأولى بترتيب الموضوعات الفلسفيّة حيث بدأ بالمنطق بما هو آلة العلوم، وأتبعه بالطبيعيّات بوصفها تختصّ بالعالم الفيزيائي، ثمّ تناول ما بعد الطّبيعة. أمّا الإشارة الثّانية فتهتمّ بطريقة تعامل ابن رشد مع الإرث الأرسطي، حيث ميّز بين موادّه بحسب طبيعة كلّ نصّ، فجعل لبعضها شرحًا واحدًا، ووضع لبعضها الآخر شرحين اثنين، وخصّ طائفة أخرى بثلاثة شروح (مختصر وتلخيص وشرح على اللّفظ). وقدّر الجابري أنّ هذا التّمييز في التّعامل عائد إلى طبائع النّصوص، وإلى منزلتها في المنظومة الرّشديّة[18]. ومن المرجّح أن يكون هذا التدّرج خاضعًا أيضًا إلى ضرورات الفهم والإدراك لدى الكاتب والمتلقّي على حدّ السّواء، فالأوّل لا يكتب

---

[16] انظر: ابن الأبّار. **التكملة**، 1/ 358. ذكره أيضًا رينان، أرنست. **"ابن رشد والرشديّة"**، ص 435، نقلاً عن (سيرة ابن رشد لابن الأبّار) من مخطوط الجمعيّة الأسيويّة.

[17] سيناصر، محمّد علال. تصدير كتاب: **الضّروري في علم أصول الفقه** لابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994، ص 8

[18] الجابري. **ابن رشد سيرة وفكر**، مرجع سابق، ص ص 162، 163

إلاّ بحسب درجته في العلم والإحاطة، وكذا هو ملزم بمراعاة ملكات الفهم لدي جمهوره. وقد كان هذا الهاجس التعليمي حاضرًا لدى المهتمّين بتصنيف العلوم من المسلمين[19].

ولئن كان الهاجس التّعليمي واضحًا بجلاء في الدّرس الفلسفي، بصفته حجر الزّاوية في التّفكير الرّشدي، فإنّ ملامحه ماثلة أيضًا في بعض العلوم الأخرى، وهذا ما نراه في تعامله مع العلوم الشّرعيّة حيث بدأ بالكتابة في أصول الفقه، قبل أن يعمل على تطبيق المبادئ الأصوليّة على الفروع في كتابه "بداية المجتهد".

وممّا يمكن اعتباره مقوّمًا أساسيًّا في رؤية أبي الوليد المنهجيّة قوله بنسبيّة الحقيقة العلميّة، ذلك أنّه يعتبر كلّ حقيقة لا تخرج في الأصل عن كونها مجرّد "تأويل" صادر عن مؤوّل محدّد. وهذه القاعدة تخترق سائر العلوم العقليّة والشّرعيّة. وبهذا يكسر ابن رشد احتكار الحقيقة الذي طالما استأثرت به المؤسّسة الفقهيّة في الأندلس والمغرب تحديدًا. ولعلّه قد انقاد إلى التّسليم بهذا الموقف بسبب اعتقاده بأنّ المعرفة البشريّة تخضع لفعل تراكمي تساهم فيه أجيال متلاحقة من أمم متعدّدة. وبعد الكلام على الفلك والفقه وقبلها عن "علوم التّعاليم" - يعني بذلك الرّياضيّات والطّبيعيّات وما بعد الطّبيعيّات - يؤكّد ابن رشد أنّ استيعاب أيّ من هذه المعارف لا يتيسّر للفرد الواحد، فكيف بالإحاطة بها كلّها. وعلى هذا الأساس فمن الضّروري الاستعانة بآراء المتقدّمين والبناء عليها. ولا ينبغي الاحتراز في الأخذ عمّن خالفنا في الدّين، إذا ثبت أنّه الحقّ «فإنّ الآلة التي تصحّ بها التّذكية ليس يعتبر في صحّة التّذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحّة»[20]. ولهذا قرّر ابن رشد أنّ الامتناع عن النّظر في كتب القدامى والصدّ عن ذلك، لمن كان أهلاً لذلك هو «غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»[21]. وهكذا يبطل ابن رشد ادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة سواء صدر هذا الادّعاء عن فرد أو جيل أو جماعة ثقافيّة/دينيّة محدّدة.

ولا شكّ أنّ أبرز خصائص منهجيّة ابن رشد، إنّما يتجلّى في وعيها المتجاوز لشروطها الابستيميّة، فقد أتاح له استيعابه للمنهجيّات السّائدة القدرة على النّقد المؤسّس لمقالة جديدة في المنهج العلمي. وقد عرض أبو الوليد صورة عن هذا الهاجس في كتابه "فصل المقال" حين ميّز بين أنواع الأقيسة المعتمدة عند الفقهاء

---

[19] انظر هذا القول: «ثمّ العلوم على تكثّر درجاتها، إمّا موصلة للعبد إلى مولاه، أو معينة على أسباب السّلوك، ولها منازل مترتّبة في القرب والبعد من القصد، ولكلّ واحد رتبة ترتيبًا ضروريًّا، يجب تنزيل كلّ منها في رتبته، فينبغي أن يراعى التّرتيب في تحصيلها، فيبتدئ بالأهمّ فالأهمّ، إذ البعض طريق إلى البعض. ومن وفّق لرعاية ذلك التّرتيب والتدرّج فقد فاز فوزًا عظيمًا»، زادة، طاش كبرى. **مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم**، ج 1/30. ذكره: حمدي، *عبد القادر*. **تصنيف العلوم عند العرب: ملاحظات أوليّة**. انظر: موقع الكاتب والأكاديمي المغربي عبد القادر حمدي.

http: //hamdi64.arabblogs.com/archive/2008/5/561849.html

[20] ابن رشد، أبو الوليد محمّد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال**، تقديم وتحقيق عبد الكريم المراق، سلسة أعلام وقضايا فلسفيّة، المنشورات للإنتاج والتوزيع، ص 46

[21] ابن رشد. **فصل المقال**، ص 49

والمتكلّمين والفلاسفة. وقد أبان عن محدوديّة كلّ من القياس الخطابي والقياس الجدلي والقياس المغالطي، ثمّ دعا إلى التعويل على القياس البرهاني الذي هو «أتمّ أنواع القياس»[22]، باعتباره دليل عمل تحليلي تركيبي يتمتّع بمصداقيّة عاليّة في باب تحصيل الحقيقة المعرفيّة[23].

ب.2- في مستوى المواضيع

جاء الإقرار بتكامل العلوم وتداخلها بفضل الجهود التي بذلها العلماء في محاولات التّصنيف باعتماد جملة من المقاييس، على رأسها موضوع العلم ومادّته. ويبدو أنّ تصنيف العلوم وتقسيمها كان الحافز عليه منهجيًّا خالصًا أي أنّه لم يكن يستتبع إقرار التّعارض والتّنافر بينها، بل هو يرشّح التّواصل والتّكامل بين مواضيعها المختلفة. ولا شكّ أنّ حركيّة المفاهيم وتنقّلها من مجال إلى مجال مفيد في تقدّم المعرفة. ولئن شاع أنّ لكلّ علم مجال تخصّصه الضيّق، على غرار ما يؤيّده القول المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب: «العلوم خمسة الفقه للأديان والطبّ للأبدان والهندسة للبنيان والنّحو للسان والنّجوم للزّمان»[24]، فإنّ القول باتّصال العلوم وتكاملها كان متداولاً عند كثير من العلماء، فهذا ابن حزم يؤكّد أنّ «العلوم كلّها متعلّق بعضها ببعض، كما بيّنا من قبل، محتاج بعضها إلى بعض ولا غرض لها إلاّ بمعرفة ما أدّى إلى الفوز في الآخرة»[25]. ومثل هذا الرّأي مقرّر أيضًا عند ابن خلدون في كلامه على اتّصال العلوم الشّرعيّة فيما بينها من جهة، وفي صلتها بالعلوم العقليّة من جهة أخرى. ومن الأدلّة التي يحتجّ بها في هذا الباب، ما هو معلوم من حاجة الفقيه إلى علم العدد لمعرفة المقادير الواجبة في الفرائض أو الحاجة إلى الفلسفة «لشحذ الذّهن في ترتيب الأدلّة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصّواب في البراهين»[26].

ونرصد في مؤلّفات ابن رشد ما ينهض دليلاً على إيمانه بوجود صلات بين أصناف العلوم وبتكاملها. وقد شهد بنفسه على ترابط مصنّفاته وعلى تناسل بعضها من بعض، فقد كان من عادته أن ينبّه - قبل الفراغ من تأليف الكتاب الذي بين يديه - إلى نيّته استكمال جوانب من الموضوع المطروح في كتاب لاحق. وكان يعلّق هذا الوعد على شرط «إن أنسأ الله في العمر»[27]. وقد ينبّه إلى الصّلة الخاصّة بين علمين اثنين، فقد اعتبر مثلاً

---

[22] المرجع السّابق، ص 42

[23] المرجع السّابق، ص ص 42، 43

[24] عبّاس، إحسان. **مقدّمة رسالة مراتب العلوم لابن حزم**، ص 8. نقلاً عن الزمخشري، ربيع الأبرار، 3: 193. وقد اعتبر هذا التصنيف من بين التصنيفات السّاذجة.

[25] ابن حزم. **رسالة مراتب العلوم**، مرجع السّابق ص 80

[26] ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمّد. **المقدّمة**، المطبعة الأزهريّة، 1348هـ 1930م، ص 459

[27] يقول ابن رشد: «وبودّنا لو تفرّغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسّر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد»، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 84

أنّ ما يجعل الطبّ علمًا هو استمداده لمبادئه من العلم الطّبيعي[28]. وفي معنى أشمل يستفاد من مؤلّفات ابن رشد، أنّه كان ينظر إلى العلوم على اختلافها نظرة جامعة، فهو يرى أنّ مدار العلوم كلّها على توجيه الإنسان وتنبيهه من غفلته، فالفقه يخاطب المكلّف، والمعرفة بالتّكليف مصدرها العقيدة (علم الكلام). والنّظر في الشّريعة والعقيدة وتصحيح المعارف المتّصلة بهما يحوج إلى "النّظر العقلي"، أي إلى اصطناع الفلسفة، وهذا ما فتح له الباب على مشروع تصحيح الفلسفة عبر شرح كتب أرسطو.

ومن العلامات الدالّة على التّعالق بين العلوم عند ابن رشد، ما ذكره من مماثلة بين الشّارع والطّبيب بجامع اشتغالهما بصحّة الأفراد، غير أنّ الأوّل يهتمّ بصحّة الأنفس، في حين يعتني الثّاني بصحّة الأبدان[29].

ولعلّ مثل هذه الإشارات، هي ما حمل الجابري على أن يؤكّد، في ثقة عالية بأنّ أبا الوليد لم يكن يفصل بين تخصّص وآخر إلاّ على صعيد المنهج. «أمّا على صعيد المضمون فقد كان يتحرّك كعالم متعدّد الاختصاصات يستحضر الطبّ في الفقه والفقه في الطبّ والقرآن والحديث في الفلسفة، والفلسفة في العلم». ويبدو أنّ هذا التّرابط يجد مبرّره في إيمان ابن رشد ب«تطابق العقل والوجود»[30]. ولا شكّ أنّ من أوثق الأدلّة على ثبوت هذا الاتّجاه جنوح ابن رشد إلى الجمع بين النّظر العقلي والتّجريبي والنّقلي، إيمانًا بدورها معًا في تأليف معرفة أشمل، يفيد كلّ منها غيره ويستفيد منه.

وبالإضافة إلى هذا التّكامل في مستوى المنهج وكذا في مستوى الموضوع، فالملاحظ أنّ ابن رشد يرى أنّ لهذا التّكامل وجهًا ثالثًا يمكن تبيّنه في مستوى الغاية فسائر العلوم تستوجب - في رأيه - مقاربة إصلاحيّة، تصحّح مسارها وتزيل عنها ما تلبّس بها من انحرافات في مراحل معيّنة. وهكذا سعى إلى فتح باب الاجتهاد في الفقه وإلى تصحيح العقائد وإعادة الاعتبار للفلسفة وإنشاء صناعة الطبّ على قواعد متينة وإصلاح علم الفلك والكلام على السّياسة بما يصلح أوضاعها في ذلك العصر[31]. ويبدو أنّ هذا الاختيار المعرفي التّعدّدي قد أصاب

---

[28] وهذا ينسجم مع رؤية المتقدّمين، وخاصّة في تصنيف طاش كبرى زادة في "مفتاح السّعادة"، انظر: عبد القادر حمدي، **تصنيف العلوم عند العرب، ملاحظات أوليّة**، مرجع سابق.

http: //hamdi64.arabblogs.com/archive/2008/5/561849.html

[29] «وذلك أنّ نسبة الطّبيب إلى صحّة الأبدان نسبة الشّارع إلى صحّة الأنفس، أعني أنّ الطّبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحّة الأبدان إذا وجدت، ويستردّها إذا ذهبت. والشّارع هو الذي يبتغي هذا في صحّة الأبدان»، ابن رشد، **فصل المقال**، ص 79

[30] الجابري. **ابن رشد سيرة وفكر**، مرجع سابق، ص 14

[31] المرجع السّابق، ص ص 13، 14

بالضّرر مصالح بعض القائمين على احتكار المعرفة، فناصبوا ابن رشد العداء وكادوا له حتى كانت نكبته وإحراق كتبه، مثلما جاء في أخبار الرّواة[32].

ويبدو أنّ تكامل العلوم عند ابن رشد حقيقة ثابتة تسندها أدلّة متعدّدة قائمة في متنه، وهو ما نبّه إليه عدد من الباحثين. وقد شهد المستشرق أرنلديز بثبوت هذا الاتّجاه الشّمولي في واحد من أهمّ مؤلّفات ابن رشد، وهو "فصل المقال"، حيث رأى فيه خلاصة إشكاليّات الفكر الإسلامي في زمن ابن رشد[33].

2/ العلاقة بين الحكمة والشّريعة

عندما بدأ التّفكير الفلسفي يأخذ مكانه في المشهد الفكري الإسلامي، نتيجة جهود التّرجمة، ظهر على السّطح ضرب من التّنافس بين المشتغلين بالفلسفة من جهة، وغيرهم من حملة الثّقافة الدّينيّة والأدباء واللّغويّين من جهة أخرى. وقد عرض لنا التّوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة" صورة لهذا الجدل من خلال نقله لردود أبي سليمان المنطقي على دعوة إخوان الصّفاء إلى الجمع بين الشّريعة والفلسفة[34]. ويبدو أنّ هذا الجدل قد استمرّ بين أتباع الفريقين. وكان ابن رشد أحد الذين اهتمّوا بالخوض في هذه المسألة. ومن مؤلّفاته ما تمحّض لبحثها من كلّ جوانبها، ونعني بذلك كتابه الموسوم بـ "فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال". ولكنّه تناولها أيضًا في عدد من مؤلّفاته الأخرى، وخاصّة في ردّه على الغزالي وكذا في نقده لفلسفة ابن سينا. وعلى هذا، فإنّه يمكن مقاربة رؤية الغزالي للصّلة بين الفلسفة والدّين من خلال مقالتين اثنتين: مقالة تأسيسيّة، وأخرى سجاليّة.

أ- تأسيس المقال الفصل

السّؤال الذي افتتح به ابن رشد كلامه في كتابه "فصل المقال" يبحث في حكم النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق من جهة الرّأي الشّرعي، أي محاولة الإجابة عن سؤال: هل هذا النّظر «مباح بالشّرع، أم محظور، أم مأمور به، إمّا على جهة النّدب، وإمّا على جهة الوجوب»[35]. وفي هذه المسألة، لم يتردّد ابن رشد في تقرير

---

[32] راجع هذه الشّهادة مثلاً: «من أسباب كيد العلماء له أنّه أدخل في ميدان العقائد مذاهب المسلمين، وأدخل في ميدان الشّريعة القياس العقلي والتأويل»، مدكور، إبراهيم. في الفلسفة الإسلاميّة، ج 2، ص 84، ذكره: العبيدي، حمّادي. **ابن رشد وعلوم الشّريعة الإسلاميّة**، بيروت: دار الفكر العربي، ط 1، 1991م، ص 72.

[33] يقول أرنلديز عن إشكاليّة هذا الكتاب ما يلي:

«La problématique est ce celle de toute la pensée musulmane», Arnaldez. "Ibn Roshd.", E I_2, T III, p 937.

[34] خلاصة مذهب إخوان الصّفاء أجمله التوحيدي في قوله: «وزعموا أنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانيّة والشّريعة العربيّة فقد حصل الكمال»، التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، مرجع سابق، اللّيلة السّابعة عشرة، ج 2، ص 5

[35] ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص ص 39، 40

فتوى تقضي بالوجوب أو بالنّدب في أدنى تقدير، ذلك أنّ الاشتغال بالفلسفة جوهره النّظر في الموجودات بما هي مصنوعات دالّة على الصّانع. وعلى قدر تمام المعرفة بالموجودات تكون معرفة الصّانع الذي هو الله، وهذا ممّا رغّبت فيه التّعاليم الإسلاميّة وحثّت عليه[36]. وإذا طبّقنا القاعدة الفقهيّة القائلة بـ"أنّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب"، يكون الاشتغال بالفلسفة فرضًا لكونه يقرّب إلى معرفة الله.

وأمّا المعترض على الاشتغال بالفلسفة بحجّة أنّ أقوامًا قد أضلّوا من هذا السّبيل، فقد دفع ابن رشد رأيه، ببيان أنّ هذا ممّا قد يحصل لا بسبب ذاتي في الفلسفة، بل بعامل عرضي يكون فيها كما يكون في غيرها من العلوم. وضرب لذلك مثل الذي يمنع العطشان من شرب الماء البارد العذب، لأنّ من النّاس من شرب منه فشرق فمات. ولتهافت هذا الاعتراض يخلص ابن رشد إلى تأكيد «أنّه لا يؤدّي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له»[37]. ولما كانت علاقة المنقول بالمعقول محكومة بالتّوافق، فإنّ ما يبدو منهما على خلاف ذلك سببه إخراج الألفاظ من دلالتها الأصليّة إلى معناها المجازي. وهكذا يؤمّن التّأويل العودة إلى التّوفيق بين ما أدّى إليه البرهان وما جاء به الشّرع. ويخلص ابن رشد في نهاية مقالته هذه إلى إثبات الصّلة المتينة بين الدّين والفلسفة فـ «الحكمة هي صاحبة الشّريعة والأخت الرّضيعة... وهما المصطحبتان بالطّبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة»[38]. وبهذا يتقرّر عنده التّعالق بين أهمّ فرعين من فروع المعرفة التي كان لها تأثير واسع في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ونعني بذلك المعرفة الشّرعيّة والمعرفة العقليّة أو الحكمة والشّريعة وفق الاصطلاح الرّشدي. ومثل هذه الصّلة يتأيّد إقرارها عند ابن رشد في تناوله للتّراث المعرفي الذي وصل إليه سواء في علم الكلام أو في الفلسفة، والذي انخرط معه في مساجلات متنوّعة.

ب- المقالة السّجاليّة وتأكيد التّكامل

لا يكفي في تكريس مشروع التّأسيس لفكرة التّكامل بين الدّين والفلسفة إثبات أنّه لا تناقض بينهما، أو أنّ الشّرع لا يمنع النّظر العقلي بل يحثّ عليه ويرفعه إلى درجة الوجوب. ولذلك استأنف ابن رشد البرهنة على التّعالق بين هذين المبحثين من طريق آخر، يردّ فيه على اتّجاهات متعدّدة لبّست على المسلمين حقيقة علاقة الحكمة بالشّريعة فتحامل بعضها على الحكمة، وشوّه بعضها الآخر العقيدة وجعل فيها ما ليس منها. وهكذا

[36] الدّليل من النصّ القرآني على هذا الحثّ يجده ابن رشد في الآية (أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ) الأعراف: 184

[37] ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 52

[38] ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 84

اختار أن يتصدّى لآراء الغزالي لدفع شبهات من ينسبون أنفسهم إلى علم العقائد. واتّجه إلى نقد الفلسفة التي لبّس بها ابن سينا حقيقة الدّين.

وفي كتاب "الكشف عن مناهج الأدلّة" يولي ابن رشد أوفر قسط من اهتمامه لنقد الفكر الأشعري ذي النّفوذ الواسع في البلاد الإسلاميّة آنذاك. ولكنّه لم يقصر النّقد عليه، بل شمل به كلّ من سار على منهج التقوّل في الدّين بطريق التّأويل المخالف لظاهر الشّرع. وهذا ما ينطق به قوله: «وأوّل من غيّر هذا الدّواء الأعظم - يعني الشّريعة - هم الخوارج، ثمّ المعتزلة بعدهم، ثمّ الأشعريّة، ثمّ الصّوفيّة، ثمّ جاء أبو حامد فطمّ الوادي على القرى»[39]. وقد خصّ أبا حامد الغزالي بأكثر نقده لإفراطه في التّصريح بالتّأويلات المفضية إلى ما رأى فيه ابن رشد إفسادًا لمعتقدات الجمهور. ويلاحظ الباحث بيسر حرص أبي الوليد على عرض نماذج من تهافت مقالات الأشعريّة وتعارض مقدّماتها مع ما تفضي إليه من نتائج. ومن ذلك تردّدهم بين التّنزيه والتّشبيه في كلامهم على الصّفات الإلهيّة[40]. ومن ثمّة يخلص ابن رشد إلى الحكم ببطلان هذه القضايا التي خاض فيها المتكلّمون عامّة. ويبني على هذا البطلان دعوته البديلة التي تنادي بالرّجوع إلى القرآن[41] والسنّة والأخذ بظاهر العقائد المقرّرة فيهما، والتي قصد الشّارع إلى حمل النّاس عليها دون إلغاز ولا تعقيد[42].

وبتصحيح العقيدة وتيسير مأخذها يستبين سبيل الحكمة ووجه صلتها بالشّريعة. ولا ينكر ابن رشد كونهما مختلفين في الموضوع، إذ الحكمة مادّتها النّظر في الموجودات، في حين أنّ مدار الدّين على العمل، وما فيه من علم غايته العمل أيضًا. ولكنّ هذا التّباين لا ينفي وجود العلاقة بين الحكمة والشّريعة، بل إنّ إنكار هذه الصّلة لا يعود إلاّ إلى نقص في إدراك كنههما. ولذا يوجّه ابن رشد خطابه إلى الفريقين المختلفين بقوله: «فالصّواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أنّ الشّريعة مخالفة للحكمة، أنّها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أنّ الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنّها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كلّ واحد

---

[39] أبو الوليد، ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلّة**، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مع مدخل ومقدمة تحليليّة لمحمّد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، آذار/مارس 1998م، ص 150

[40] «والعجب من هؤلاء القوم أنّهم نزّهوا الصّفات الموجودة في الباري سبحانه وتعالى وفي المخلوقات، عن النّقائض التي لحقتها في المخلوقات. وجعلوا العقل الذي فينا شبيهًا بالعقل الذي فيه، وهو أحقّ بالتنزيه»، أبو الوليد، ابن رشد. **تهافت التهافت**، سلسلة ذخائر العرب، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط 1، ج 1، ص 531

[41] طريق القرآن ينهض عند ابن رشد على دليلين اثنين: دليل العناية (العناية بالإنسان)، ودليل الاختراع (اختراع جواهر الأشياء الموجودات، كاختراع الحياة في الجماد)، ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 118

[42] «إنّ الشّريعة قسمان: ظاهر ومؤوّل، وأنّ الظّاهر منها هو فرض الجمهور، وأنّ المؤوّل هو فرض العلماء»، المرجع السّابق، ص 99

من الفريقين أنّه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه الشّريعة ولا على كنه الحكمة»[43]. وللتّعريف بكنه الحكمة يضع ابن رشد لها حدًّا صريحًا، جاء فيه: «الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشّيء»[44].

والشّريعة أخت الحكمة مثلما قرّر ذلك سابقًا، لأنّها تنهض على قاعدة العقل تمامًا مثل الحكمة، غير أنّها تزيد عليها باستنادها إلى الوحي. وهكذا فـ «إذا كانت الصّنائع البرهانيّة في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة، فكم بالحرّي أن يكون ذلك في الشّرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكلّ شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها»[45]. وهذه الملاحظة تتّجه أكثر إلى فئة المشتغلين بالفلسفة الذين اهتمّ ابن رشد بمجادلتهم في كتاب "تهافت التّهافت".

وفي هذا الكتاب أحصى ابن رشد التّهم التي أوجب بها الغزالي تكفير الفلاسفة وردّها إلى ثلاث قضايا هي: قدم العالم وعلم الله بالجزئيّات وأحوال المعاد. وقد كانت غاية ابن رشد في هذا المقام تتركّز على تبرئة الفلسفة من الشّبهات التي وصمت بها. وكان حريصًا على بعث مذهب أرسطو و"رفع القلق عن عبارته" التي لحقته من تشويهات الشرّاح. ولكنّه في أثناء ذلك نبّه إلى إمساك الفلاسفة عن الخوض في مبادئ الشّريعة، مؤكّدا امتناعهم عن التعرّض لها بالنّفي أو بالإثبات. وبهذا القول كان ابن رشد يردّ على حملة التّحريض على الفلسفة بسبب ما ينسب إليها من إفساد لعقائد العامّة. ولا يعني هذا أنّ ابن رشد رجع عن قوله بالتّعالق بين الحكمة والشّريعة، بل إنّه أثبت ذلك على وجه يحفظ لكلّ منهما خصائصه المميّزة[46]. ومن ثمّة ألحّ على بيان أنّ الدّين والفلسفة مبحثان مختلفان، لا يمكن الجمع بينهما باعتبار تباينهما في المبادئ والأصول. ومع ذلك فهما ليسا سوى سبيلين مختلفين في التّعبير عن الحقيقة الواحدة الهادفة، في نهاية المطاف إلى نشر الفضيلة[47]. ولعلّ الإيمان بوحدة الحقيقة، هو الذي جعل ابن رشد لا يرى ضيرًا في إعادة النّظر في العلوم الشّرعيّة ذاتها - وفي علم الفقه تحديدًا - بهدف تأكيد استيعابها لعناصر متعدّدة ناطقة بتكامل العلوم وتقاطعها بما يؤكّد وحدة الحقيقة في المعرفة الإنسانيّة.

---

[43] المرجع السّابق، ص 152

[44] المرجع السّابق، ص 113

[45] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص 869

[46] راجع قول ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أنّ من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبّباتها، أنّه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أنّ العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة... والقول بنفي الأسباب في الشّاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأنّ الحكم على الغائب إنّما يكون من قبل الحكم على الشّاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى»، ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص 193.

[47] الجابري. **ابن رشد، سيرة وفكر**، مرجع سابق، ص ص 180، 181

3/ المقاربة الفقهيّة الجامعة

اشتهر ابن رشد الحفيد فيلسوفًا أكثر منه فقيهًا. وهذا ما جعل بعض الدّارسين ينخدعون بهذا الأمر ليقلّلوا من شأن ابن رشد الفقيه، بل إنّ منهم من ذهب إلى القول بأنّ اهتمام ابن رشد بالفقه لم يكن إلا تقيّة يأمن بها شرّ الفقهاء في عصره[48]. والحقيقة أنّ هذا الموقف يحتاج إلى مراجعة جدّية في اتّجاه تقدير المنزلة المرموقة لفقه أبي الوليد. ومن المعلوم أنّه قد تهيّأت لابن رشد عوامل حاسمة منذ النّشأة لتنمية معارفه بالعلوم الشرعيّة، فهذا الرّجل ينحدر من أسرة توارثت القضاء في قرطبة. وكان جدّه عالماً حافظًا انتهت إليه رئاسة الفقه المالكي في عصره، وخلفه ابنه - والد ابن رشد الحفيد - في خطّة القضاء قبل أن يؤول أمرها إلى أبي الوليد. وممّا لا شكّ فيه أنّ هيمنة الفقه على الثّقافة الأندلسيّة، كان له دور مهمّ أيضًا في توجيه ابن رشد نحو الالتفات إلى هذا العلم[49]. وقد انفرد الفقه المالكي بالهيمنة في هذه السّاحة الثّقافيّة الأندلسيّة بالرّغم، ممّا اعتراه آنذاك من ضعف نتيجة غياب الاجتهاد والتّعويل على ترديد أقوال السّلف دون أدنى تدبّر أو فهم[50].

وقد تجلّت صلة ابن رشد بالفقه من خلال تأليفه لكتابين اثنين: الأوّل في علم الأصول والثّاني في الفروع الفقهيّة، هذا إلى جانب اشتغاله العملي بهذا الموضوع إبّان تولّيه لخطّة القضاء[51]. ولكنّ ما يلفت الانتباه أنّ إسهام أبي الوليد في ميدان الفقه كانت له مميّزات خاصّة لم يُسبق إليها. ويمكن إجمال أهمّ تلك الخصائص المميّزة في ثلاثة عناصر: تلاحم النّظري بالعملي، الجمع بين أقوال المذاهب المختلفة، تعدّد المعارف في النصّ الفقهي.

أ- تلاحم النّظري بالعملي

وضع ابن رشد كتابًا في علم أصول الفقه، وسمه بـ "الضّروري في أصول الفقه" شرح فيه كتاب "المستصفى من علم الأصول" للغزالي. وفي هذا الأثر نسجّل أنّ ابن رشد ينأى عن طريقة المتكلّمين والفقهاء في تناول قضايا الأصول. ومن ذلك اعتراضه على إقحام صاحب "المستصفى" للمنطق في الأصول. وهو

[48] ينسب هذا الرأي إلى المستشرق رينان، غير أنّ أرنلديز لا يقبل به. راجع: *Arnaldez*, "**Ibn Rushd.**", EI_2, TIII, p 935 وفي المقابل وضع المستشرق الفرنسي برونشفيك Brunswick كتابًا خاصًّا عن فقه ابن رشد وسمه بـ: "ابن رشد الفقيه".

[49] التركي، عبد المجيد. **"مكانة ابن رشد الفقهيّة من تاريخ المالكيّة بالأندلس"**، ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط 1، 1401هـ / 1981م، 182 وما بعدها.

[50] انظر القول في كتابه المعجب: «ولم يكن يقترب من أمير المؤمنين ويحظى عنده إلاّ من علم الفروع أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزّمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النّظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم»، المراكشي، عبد الواحد. **المعجب في أخبار المغرب**، الدّار البيضاء، دار الكتاب، ط 7، 1978م، ص 254، ذكره، إدريس، حمادي. **إصلاح الفكر الدّيني من منظور ابن رشد**، الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2007م، ص 109

[51] تنسب إلى ابن رشد مؤلّفات فقهيّة أخرى، ولكنها لا تزال مخطوطات في بعض المكتبات الإسبانيّة، على غرار: الدّعاوى، كتاب الدّرس الكامل في الفقه، رسالة في الضّحايا، كتاب الخراج، مكاسب الرّؤساء والملوك المحرّمة. انظر: *حمادي العبيدي*. **ابن رشد وعلوم الشّريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص 32

يفضّل أن يترك كلّ شيء إلى موضعه[52]. وكان تعامل ابن رشد مع كتاب "المستصفى" أقرب ما يكون إلى المناظرة والمناقشة منه إلى الاختصار والتّلخيص. وفي هذا الأثر دافع ابن رشد عن هذا الاختصاص المعرفي - نعني علم أصول الفقه - ضدّ الذين يقلّلون من قيمته بحجّة أنّه علم حادث بعد العهد النّبوي[53]. ولكنّ رؤية ابن رشد لعلم أصول الفقه كانت مختلفة عمّا جاء في كتاب الغزالي، بل كانت مباينة أيضًا لما شاع بين الأصوليين المسلمين عامّة. ومن ذلك أنّ ابن رشد كان يصنّف علم الأصول ضمن علوم الآلة التي تضبط بها الأحكام وتعرف ماهيتها، خلافًا للتصوّر السّائد الذي كان يضع هذا العلم ضمن ما يراد به العمل[54]. وعلى هذا فصلة الأصول عنده بالفقه تشبه علاقة المنطق بالفلسفة، أي القانون الذي تعيّر به الآراء في ذاك الحقل المعرفي. ويبدو جليّاً وعي ابن رشد بأنّ المعارف البشريّة تترقّى وفق نسق تصاعدي، فكلّ مرحلة تعبّد الطريق لارتقاء درجة أعلى من درجات العلم. ومنذ مقدّمة كتاب "بداية المجتهد" يؤكّد ابن رشد أنّ العلوم تتناسل وتترابط في خطّ تصاعدي مع تطوّر الأجيال، وهو ما جاء في قوله: «وبيّن أنّه كلّما كانت العلوم أكثر تشعّبًا، والنّاظرون فيها مضطرّون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطرّ إليها من تقدّمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النّظر فيها أكثر»[55]. وهكذا فإنّ ظهور علم أصول الفقه، جاء نتيجة حاجة الفقهاء إلى وضع قانون ثابت يساعد في استنباط فروع الأحكام ويسهّل على الخلف الاجتهاد لاستنباط ما يناسب أحوالهم[56]. واعتبارًا لهذه العلاقة التي رتّبها ابن رشد بين الفقه وأصول الفقه، فقد كرّس كلّ جهده لتخليص الدّرس الفقهي بالأندلس من الفوضى التي كانت تتحكّم فيه، حيث أغفل فقهاء المالكيّة، آنذاك بيان الصّلات التي تشدّ الحكم الشرعي إلى قاعدته الأصوليّة. وهذا واحد من الأسباب الكثيرة التي حوّلت الفقه إلى ركام من الأحكام مقطوعة الصّلة بالقواعد المؤسّسة لها.

وكانت عناية ابن رشد بالخلاف الفقهي علامة دالّة على تجاوزه حدود أفق التّدوين الفقهي المألوف، الذي يقنع ببيان فروع الأحكام. والميزة الأساسيّة لمبحث الخلافيّات، أو الفقه المقارن تكمن في الاهتمام بإبراز الأدلّة عند الكلام على الأحكام وفروعها. وقد عمل ابن رشد على إبراز التّلازم بين الأحكام والعلل، قائلاً:

---

[52] أبو الوليد، ابن رشد. **الضّروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق وتقديم: جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م، ص ص 37، 38

[53] المرجع السّابق، ص 36

[54] المرجع السّابق، ص 36

[55] المرجع السّابق، ص 35

[56] راجع قول *ابن رشد*: «وسبب العسر أنّ الإنسان إذا سئل عن أشياء متشابهة في أوقات مختلفة ولم يكن عنده قانون يعمل عليه في تمييزها إلاّ ما يعطيه بادئ النّظر في الحال، جاوب فيها بجوابات مختلفة، فإذا جاء بعده أحد فرام أن يجري تلك الأجوبة على قانون واحد وأصل واحد عسر ذلك عليه»، أبو الوليد، ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الجيل – القاهرة: مكتبة الكليّات الأزهريّة، 1424هـ 2004م، ج 2، ص 230

«والأحكام يجب أن توجد مع وجود عللها»[57]. وفي كتاب "بداية المجتهد" أمثلة متعدّدة عن ارتباط الأحكام بأصولها. ومن ذلك موقفه من الخلاف في طهارة الرّجلين في الوضوء هل تكون بالغسل أو بالمسح، أي هل أنّ حكمها حكم اليدين أو حكم الرّأس[58]. وانتهى إلى ترجيح أنّ الغسل أولى بطهارة الرّجلين، لأنّ القدمين لا يزيل دنسهما غير الماء، أمّا الرّأس فيكفيه في ذلك المسح[59]. وهذا اختيار يرجّحه المنطق والواقع المشاهد. وابن رشد في سائر تعليلاته دائم البحث عن حكمة التّشريع ومقاصده التي يطمئنّ بها الفؤاد إلى وجاهة الرّأي الفقهي.

وممّا يتّصل بهذا المعنى اعتراض ابن رشد على مذهب الذين يغفلون ربط بعض الأحكام بأصولها، بدعوى أنّها عبادات غير معقولة المعنى، وأنّه يجب التزامها والعمل بها دون وعي بالعلل الشّرعيّة الموجبة لها. واعتبر ابن رشد هذا الموقف ناشئًا من العجز عن الظّفر بالدّليل المناسب. وهو يقول في هذا المعنى: «وإنّما يلجأ الفقيه إلى أن يقول - عبادة - إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم»[60]. ويعود هذا الإلحاح على استخراج العلل إلى النّزعة العقليّة عند ابن رشد بصفته فيلسوفًا في المقام الأوّل[61].

وقد حرص ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" على ربط فروع الأحكام الفقهيّة التي تناولها بالأصول الخاصّة بها. وهذا ما حمل بعض الدّارسين على القول بأنّ لفقه ابن رشد سمة خاصّة، جعلته أكثر ارتباطًا بالجوانب العمليّة في أحكامه. ومن ثمّة «كان اجتهاده اجتهاد قضاء لا اجتهاد فتوى»، خاصّة في أبواب أحكام المعاملات[62]. ولئن أمكن تبرير هذا الميل باشتغاله بالقضاء طيلة حوالي ثلاثة عشر عامًا بين قرطبة وإشبيلية، فإنّه يثبت أيضًا ارتباط نظره المجرّد في الأحكام واستنباط القواعد النّظريّة بالأبعاد العمليّة وما يتبعها من تطبيقات في الواقع. والحقيقة أنّ إسهامات القضاة في وضع الأحكام كانت غالباً من العناصر المساعدة على تطوير الأحكام في شتّى المنظومات القانونيّة[63].

---

[57] ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج 2، ص 583

[58] الخلاف هنا متّصل بتفسير ما جاء في الآية السادسة من سورة المائدة (اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ)، أي هل الواجب في الرّجلين الغسل أو المسح؟

[59] ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج 1، ص ص 73، 74

[60] المرجع السّابق، ج 1، ص ص 172، 173

[61] «والواقع أنّ ابن رشد سلك منهجًا فريدًا تسيطر فيه النّزعة العقليّة، وهو متأثّر في ذلك بدراساته في الفلسفة والمنطق، فلا يكاد يفلت منه حكم دون تعليل، ويلتمس العلل المعقولة حتى بالنّسبة للمسائل التي يرى الفقهاء أنّها غير معقولة المعنى»، *حمادي العبيدي*. **ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص 64

[62] حمّادي العبيدي. **ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلاميّة**، ص 82

[63] يعتبر فقهاء القانون أنّ من مصادر التّشريع المعتمدة هي بعض الأحكام المشهورة التي حكم بها القضاة في بعض النّوازل. وتسمى عندهم: Jurisprudence

وقد جاء في شهادات بعض الدّارسين أنّ مقاربة ابن رشد لعلاقة الأصول بالفروع في مجال الفقه تعدّ «أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقًا منهجيًّا على كامل أبواب الفقه السنّي»[64]. وصفة الكمال هنا تحتمل معنى الإحاطة في ربط سائر الأحكام بأصولها، كما قد تشير إلى معنى جودة الرّبط وإصابته عين الحقيقة. وقد تدلّ على الأمرين معًا، وهو المرجّح في وصف المقاربة الرّشديّة.

ب- الجمع بين أقوال المذاهب المختلفة

استقرّ رأي أغلب الدّارسين لفقه ابن رشد على إخراج كتابه "بداية المجتهد" من دائرة التّصنيف المعتاد لمدوّنات الفقه، والتي كانت توضع غالبًا في دائرة السّياقات المذهبيّة، ولا تخرج عنها إلا لتأكيدها وإثبات بطلان ما خالفها من المذاهب. وأكّد هؤلاء أنّ الفضل يعود إلى أبي الوليد في فتح الباب لاستحداث مبحث جديد لم يعرفه التّصنيف الفقهي من قبل، ونعني به مبحث الفقه المقارن. وموضوع هذا المبحث يدور غالبًا حول دراسة اختلاف مذاهب الفقهاء في شتّى المسائل، مع محاولة استخراج أبرز وجوه الخلاف وبيان عللها وما تفضي إليه. وقد عرف هذا المبحث عند القدامى تحت مسمّى "الخلافيّات". ولئن شاع الكلام على مسائل الخلاف الفقهي عند المتقدّمين[65]، فالظّاهر أنّ مقاربة ابن رشد جاءت مفترقة عمّا كان ينشده السّلف من بحث مسائل الخلاف الفقهي. ويظهر هذا التميّز الرّشدي في اختيار فقيهنا لاستراتيجيّة خاصّة سعى بموجبها إلى استقصاء أسباب الخلاف من موقع الباحث الذي يطلب الحقيقة لذاتها، لا لأجل توظيفها في السّجال المذهبي الذي لا هدف له سوى إفحام الخصم وتبكيته.

ويعود اختيار ابن رشد لهذا النّهج في التّأليف الفقهي إلى حرصه على تصحيح الدّرس الفقهي وتجاوز حالة الركود التي كان يعاني منها في أيّامه[66]، والسّبيل إلى ذلك هو التّعويل على الاجتهاد ومراجعة آراء المتقدّمين. وقد دعا ابن رشد إلى فتح باب الاجتهاد في النّظر الفقهي أمام كلّ من حصّل معرفة معقولة بعلوم العربيّة وبأصول الفقه. والخطوة الأولى في مسار الاجتهاد تقضي بالتعرّف على اجتهادات السّابقين والوقوف على أهمّ آرائهم في شتّى المسائل. وهذا ما دعا ابن رشد إلى محاولة الإحاطة بأقوال المتقدّمين، من مختلف

---

[64] نسب هذا الرأي إلى المستشرق برونشفيك. انظر: عبد المجيد التركي، **"مكانة ابن رشد الفقهيّة من تاريخ الفقه المالكي بالأندلس"**، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، ص 185

[65] ظهرت أولى الآراء في الخلافيّات منذ وقت مبكّر، إذ نجد له صدى عند *الشّافعي* في كتاب **الأمّ**. وقد تمخّضت بعض المؤلفات لهذا الموضوع منها: **الإنصاف في مسائل الخلاف** للدّهلوي، **ومختصر اختلاف العلماء** للطحاوي. ومن الكتب التي أحال عليها الطحاوي في هذا الباب: **اختلاف الصّحابة** لأبي حنيفة، **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى** لأبي يوسف، **كتاب الحجّة على أهل المدينة** لمحمّد بن الحسن الشّيباني، **كتاب الاختلاف** للواقدي، **كتاب بدائع الأنوار ومحاسن الآثار واختلاف علماء أهل البيت** للمرادي، **كتاب اختلاف العلماء** للمروزي.

[66] نورد فيما يلي شهادة جغرافي عاش في القرن الرابع هو المقدسي، حيث يقول: «أمّا في الأندلس، فمذهب مالك وقراءة نافع. ويقولون: لا نعرف إلاّ كتاب الله وموطأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما، ربّما قتلوه»، المقدسي، البشاري. **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، بيروت: دار صادر، د ت، ص 236

المذاهب في فروع الأحكام. ولم يغفل في هذا الباب العودة إلى آراء أصحاب المذاهب المنقرضة[67]. وكانت خطّة ابن رشد في تناول الأحكام تقضي بعرض الآراء المتماثلة والخلافيّة من كلّ مذهب. وكان يتولّى شرح كلّ أوجه الخلاف، بردّ أسبابها إلى التّباين في طرق الاستنباط من مصادر التّشريع. وقد لا يقنع بكلّ ما يقال في مسألة محدّدة، فيبادر إلى إبداء موقفه الخاصّ فيها، معلّلاً أسباب اختياره الذي ذهب إليه. ولكنّ المسائل التي صرّح فيها ابن رشد برأيه كانت محدودة، وهي لا تتجاوز العشرين مسألة، حسب بعض الدّارسين[68].

واللاّفت للانتباه أنّ أبا الوليد كان ينظر إلى المذاهب الفقهيّة على أنّها روافد لشريعة واحدة، ويجوز بالتّالي الأخذ بأيّ منها، على قاعدة الأخذ بالقول الأرجح. ولأجل هذا أعلن أنّ كتابه "بداية المجتهد" لا يدخل في دائرة المصنّفات المالكيّة، وإنّما غايته البحث في أحكام الفقه الإسلامي عامّة من جهة فروعه وأصوله، دون اعتداد بالخلفيّة المذهبيّة[69]. وهذا ما حرص على إعلانه منذ مقدّمة كتابه بقوله: «فإنّ غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التّذكرة من مسائل الأحكام المتّفق عليها والمختلف فيها بأدلّتها»[70]. ومن الأدلّة على نبذه للتعصّب المذهبي، انحيازه إلى المذهب الظّاهري في الموقف من القياس، حيث أيّد اعتراض الظّاهريّين على اتّخاذ القياس مصدرًا لاستنباط الأحكام، مؤكّدًا أنّه «للظّاهريّة أن تنازع فيه.»[71] ومثل هذا الموقف يندر حدوثه في الأندلس، خاصّة إذا استحضرنا موقف ابن رشد الجدّ الذي كان يردّ شهادة الظّاهري ولو كان ثقةً عدلاً[72]. والذي يدلّ على رسوخ هذه الرّؤية المعادية للتّعصّب عند ابن رشد الحفيد، أنّه - وهو المالكي - لم يكن يأخذ بواحد من أهمّ أصول الاستنباط عند أتباع المذهب المالكي، ونعني بذلك "إجماع أهل المدينة"[73].

ويبدو أنّ من النّتائج المحمودة التي أدّى إليها الكلام على الخلافيّات الفقهيّة من موقع عدم الاصطفاف المذهبي، الإقناع بضرورة نزع القداسة عن التّراث الفقهي والنّظر إليه بصفته عملاً بشريّاً قابلاً للمراجعة والتّعديل. ومن تلك النّتائج أيضا الحثّ على تكوين ملكة الفهم والاستيعاب كي يبلغ كلّ قارئ مرتبة الاجتهاد بنفسه. وقد صرّح ابن رشد بهذه الغاية بقوله: «فإنّ هذا الكتاب، إنّما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصّناعة

---

[67] العبيدي، حمادي. **ابن رشد وعلوم الشّريعة**، مرجع سابق، ص 65

[68] القرواشي، حسن. **المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد**، سلسلة موافقات، الدّار التونسيّة للنّشر، ص 110

[69] يكشف وائل حلاق عن شروط تكوّن المذهبيّة في الفقه الإسلامي، ويردّ تشكّل المذاهب إلى مرحلة متأخّرة زمنيّاً عن مرحلة التّأسيس المفترضة. وفي ضوء هذا قد نفهم زهد ابن رشد في التمذهب. انظر: حلاق، وائل. **السّلطة المذهبيّة، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ترجمة عبّاس عبّاس، مراجعة فهد بن عبد الرحمان الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط 1، أيلول/سبتمبر 2007م.

[70] ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج 1، ص 55

[71] المرجع السّابق، ج 1، ص 58

[72] التركي، عبد المجيد. **"مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكيّة بالأندلس"**، ندوة ابن رشد، مرجع سابق، ص 188

[73] انظر المدخل الأصولي الذي افتتح به ابن رشد كتاب "بداية المجتهد" والذي خلا من الإشارة إلى هذا المبدإ الأصولي المالكي، ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج 1، ص 55 وما بعدها.

رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النّحو واللّغة وصناعة أصول الفقه»[74]. ويرتبط هذا الموقف عند ابن رشد بتصوّر خاصّ عن كيفيّة استنباط الأحكام الشّرعيّة، فهو يعتبر أنّ دلالات الأحكام الشّرعيّة بادية في ظاهر النّصوص ولا تحتاج تأويلاً. وأصل هذا عنده أنّ مبنى الدّين وسائر أحكامه على اليسر ودفع المشقّة. وسهولة الوصول إلى معرفة الحكم الشّرعي يجعل بلوغ مرتبة الاجتهاد في متناول كلّ فرد. إنّ فتح باب الاجتهاد الفقهي أمام كلّ ذي بصر باللّغة والأصول، من شأنه أنّ يهدّد ظاهرة احتكار مقام "التّوقيع عن ربّ العالمين" حسب عبارة ابن القيّم[75]. وهو الامتياز الذي طالما كان يستأثر به القائمون على المؤسّسة الفقهيّة.

ج- تعدّد المعارف في النصّ الفقهي

يبدو النصّ الفقهي نصًّا جمعًا بامتياز. ولا نظنّ أنّ بعض المصنّفين قد جانبوا الصّواب حين وسموا الأبواب والفصول في المصنّفات الفقهيّة بعبارة "كتاب"، فنجد عندهم مثلاً (كتاب الصّلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصّوم، كتاب البيوع، كتاب الحدود...)[76]. وقد يعود هذا الاختيار الاصطلاحي إلى الإقرار بأنّ استقلال المواضيع التي يتألّف منها المصنّف الفقهي أظهر من أن يتمّ إخفاؤها. وهذا ما أحوج إلى أن يختصّ كلّ موضوع بـ"كتاب" خاصّ. والحقيقة أنّه لا يجمع بين مواضيع المصنّفات الفقهيّة إلاّ علامة واحدة هي كونها مسائل خاضعة لأحكام محدّدة سواء بالإيجاب أو النّهي أو النّدب أو الكراهة أو الإباحة، أي ما يعرف بالأحكام الفقهيّة الخمسة. ومعلوم أنّ مثل هذه السّمة المشتركة - نعني الخضوع إلى حكم ما - لا يمكن أن يكون لها تأثير في تأليف المتنافر من المسائل، وإن ضمّها كتاب واحد. والمتصفّح لأيّ مصنّف فقهي سيدرك بسهولة تعدّد المواضيع فيه وتباعد مواضيعها. وهذه الخاصيّة تجعل من المصنّف الفقهي عبارة عن موسوعة شاملة لعدد كبير من القضايا. وقد التزم المصنّفون من كلّ مذهب باتّباع ترتيب معيّن في تبويب هذه المسائل، وفق منطق خاصّ بكلّ فريق[77]. ولكنّ هذا الاختلاف لم يحل دون تشكّل رؤية عامّة شبه متجانسة لكيفيّة ترتيب مختلف الأبواب ضمن أغلب المصنّفات الفقهيّة[78].

---

[74] المرجع السّابق، ج 2، ص 317

[75] لابن قيّم الجوزيّة، الفقيه الحنبلي كتاب بعنوان: **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**.

[76] من عناوين الأبواب عند الشّافعي ما يلي: كتاب قتال أهل البغي والردّة، كتاب الحدود وصفة النفي.. الشّافعي، **الأمّ**. وعند ابن مودود الموصلي الحنفي نجد: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة.. **الاختيار لتعليل المختار**. وهو ذاته ما نقف عليه عند الحجّاوي المقدسي، وهو حنبلي، في كتابه: **الإقناع لطالب الانتفاع**.

[77] اتّفقت المذاهب على البدء بالعبادات لأنّها – في نظرهم - علّة وجود الإنسان. واختلفوا بعد ذلك فيم يجب تقديمه الأطعمة أو الأنكحة. وتأتي بعدها أبواب البيوع والفرائض والدّماء.

[78] انظر:

والنّاظر في فهرس كتاب "بداية المجتهد"، يشدّ نظره كثرة التّفريعات فيه، وما نشأ عن ذلك من تنوّع في الاصطلاحات المستخدمة فيه لوسم مختلف الفقرات. وتبدو هندسة ابن رشد لمادّته الفقهيّة مختلفة عن النّمط السّائد في هذا الباب، وهو ما يتجلّى في مظهرين اثنين: أوّلاً، اصطناع جهاز اصطلاحي خاصّ يتميّز بالثّراء والتنوّع، فقد وسم عناوين الفصول في كتابه بعبارات متعدّدة تمّ انتقاؤها بعناية تشير إلى حرصه على ضبط المسائل وبيان سائر ما تتفرّع إليه. وأهمّ العبارات المستخدمة هي: "كتاب"، "باب"، "فصل"، "جملة"، "قسم"، "جنس"، "جزء"، "ركن"، "قول". وقد اعتمد ابن رشد ثانيًا على طرائق متنوّعة في تبويب المادّة الفقهيّة وتفريعها، وذلك بإنشاء صيغ مختلفة لترتيب المواضيع الفقهيّة تحت العناوين المشار إليها أعلاه. والملاحظ فيها أنّ جميع المواضيع الأساسيّة توضع تحت عنوان واحد هو "الكتاب". وبحسب غزارة المادّة الفقهيّة وتعدّد فروعها في كلّ موضوع يكون عدد الأبواب الصغرى في كلّ "كتاب". ومن ذلك أنّ غزارة المادّة في كتاب الصّلاة مثلاً استتبعت أن تتوزّع الأحكام على ثلاثة جمل، وأن تضمّ الجملة الأولى ثمانية أبواب، والثانية والثالثة ستّة أبواب في كلّ منهما. وانقسمت تلك الأبواب بدورها إلى فصول مختلفة العدد من باب إلى آخر. وفي مقابل هذا التّوسّع في الكلام على أحكام الصّلاة، لم تتوزّع مادّة أحكام كتاب زكاة الفطر إلاّ على فرعين اثنين هما: الأبواب والفصول. ومن المسائل ما لا يزيد على عنوان واحد مثل كتاب العقيقة وكتاب الأطعمة وكتاب بيع العريّة وكتاب الجعل وغير ذلك. وتتراوح غالب الأبواب الأخرى بين هذين الحدّين من التّفريع. ومثل هذا التّوزيع للمادّة الفقهيّة، إذ يؤدّي وظيفة تعليميّة تيسّر على القارئ تمثّل الأحكام ومنزلة بعضها من بعض، فإنّها تعكس، بلا شكّ جانبًا من التّفكير المنظّم والدّقيق الذي استفاده ابن رشد من عنايته بالفلسفة. وهذا ما شهد له به بعض الدّارسين المعاصرين[79]. وهكذا يصبح المبحث الفقهي في كتاب "بداية المجتهد" غير بعيد عن ضوابط الدّراسة العلميّة والعقليّة لكثير من أصناف المعارف عند القدامى.

و"التناصّ" بين الموضوع الفقهي وكثير من المواضيع الأخرى لا يقتصر عند ابن رشد على باب تصنيف الموادّ وتبويبها، بل له مظاهر أخرى نقف على بعضها في مواضع مختلفة من كتاب "بداية المجتهد". ومن هذا "التناصّ" استحضاره لبعض الحقائق العلميّة التي كانت له بها عناية خاصّة، كعلم الفلك مثلاً، فقد ردّ

«Tous les grands ouvrages du genre présentent la même structure de base. Ils présentent un réseau de règles grossièrement groupées par thèmes. Les grands thèmes juridiques sont d'abord la pureté, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage… Leur importance se reconnaît à ce qu'elles sont traitées au début des ouvrages de furū‘. Les autres thèmes juridiques, les mu‘āmalāt (obligations envers les autres humains) sont organisés moins systématiquement» *N. Calder*, **Shari‘a**, EI_2 ,T IX, p 333.

[79] شغف ابن رشد بالمبادئ العقليّة ظاهر في كتاب "بداية المجتهد". ومن علاماته موقفه من الخلاف بين الشافعيّة والحنفيّة في مسألة تفضيل الماء على التراب في الطّهارة. ومنها أيضًا موقفه من حجيّة القياس الظنّي في الفقه. راجع: عبد المجيد التركي، **"مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكيّة"، ندوة ابن رشد**، مرجع سابق، ص 186. وقد أكّد *أرنلديز* هذه الخاصيّة في فقه ابن رشد بقوله:

«Ce qui l'intéresse dans le droit, c'est une rigueur de pensée qui, sans aller jusqu'à celle du syllogisme philosophique, comporte une méthode définie de raisonnement et une logique», *R. Arnaldez*, **Ibn Rushd**, EI_2, T III, p 935.

ابن رشد أقوال الفقهاء المتقدّمين في مسألة رؤية هلال رمضان نهارًا. وعلّل إنكاره لمذهبهم هذا بالاستناد إلى قاعدة فكليّة مؤدّاها أنّه تتعذّر رؤية الهلال قبل مغيب الشّمس إلاّ إذا كان الهلال في موضع بعيد عن الشّمس[80]. وكان قد استعان بمعارفه الطبيّة أيضًا في التّعليق على قول الفقهاء بتعجيل دفن الميّت، عدا الغريق الذي قد يلتبس أمر وفاته على النّاس. وقد رأى ابن رشد أنّ مثل هذا التّعليل يصحّ كذلك بالنّسبة إلى كلّ الذين يصيبهم انطباق العروق، «حتى لقد قال الأطبّاء: إنّ المسكوتين لا ينبغي أن يدفنوا إلاّ بعد ثلاث»[81].

ومن أشباه هذه المسائل التي اتّسع لها مجال البحث المعرفي في مدوّنة الفقه عند ابن رشد توقّفه على مبحث تأويل الدّلالات اللّغويّة في الخطاب الفقهي. والمثال على ذلك بيّن في كلامه على اختلاف الفقهاء في تحديد هيئة الإقعاء المنهي عنها في الصّلاة، فقد ذهب البعض إلى القول بأنّ الإقعاء المنهي عنه هو «جلوس الرّجل على أليتيه في الصّلاة ناصبًا فخذيه مثل إقعاء الكلب والسّبع». ورأى آخرون أنّ المقصود بذلك هو «أن يجعل أليتيه على عقبيه بين السّجدتين وأن يجلس على صدور قدميه». ويرجع سبب هذا الخلاف عند ابن رشد إلى أنّ لفظ الإقعاء يحتمل الإشارة إلى دلالتين من طبيعتين مختلفتين: لغويّة وشرعيّة. ولتفادي مثل هذا الاضطراب في الفهم يصوغ ابن رشد ما يمكن أن يكون قانوناً للتّأويل في مثل هذه الحالات، أكّد فيه «أنّ الأسماء التي لم تثبت لها معان شرعيّة يجب أن تحمل على المعنى اللّغوي حتى يثبت لها معنى شرعي، بخلاف الأمر في الأسماء التي تثبت لها معان شرعيّة: أعني أنّه يجب أن يحمل على المعاني الشّرعيّة حتى يدلّ الدّليل على المعنى اللّغوي»[82]. ولاشكّ أنّ الأمثلة السّابقة تعدّ خير دليل على مدى عناية ابن رشد بجعل المبحث الفقهي في كتابه "بداية المجتهد" يستوعب اهتمامات معرفيّة متنوّعة يتداخل فيها الفقه بالفلك والطبّ واللّغة، وهو ما يعكس الثّقافة الموسوعيّة التي كان يتوفّر عليها هذا العالم ذو المواهب المتعدّدة[83].

ومن أبرز ما ميّز الرّؤية الرّشديّة إشادته بالاجتهاد بصفته آليّة لإنتاج المعارف، انطلاقًا ممّا انتهت إليه علوم الأوائل. وفي هذا الباب كان علم الفقه عنده أجدر المعارف بالتّجديد، خاصّة بعد أن غلب عليه التّقليد في بلاد الأندلس. ومن البلاغة الرشديّة في الدّعوة إلى نبذ الاتّكاء على أقوال السّلف في سائر الأحكام، هذا التّمثيل الذي يقرّب به إلى الأذهان الفارق بين بلادة الاتّباع ونباهة الإبداع في استنباط الأحكام. قال ابن رشد في سياق

---

[80] «قال القاضي: الذي يقتضي القياس والتّجربة أنّ القمر لا يُرى والشّمس بعد لم تغب إلاّ وهو بعيد منها، لأنّه حينئذ يكون أكبر من قوس الرّؤية»، *ابن رشد*. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، م 1، ص 482

[81] المرجع السّابق، م 1، ص 385

[82] المرجع السّابق، ج 1، ص ص 255، 256

[83] هذا ما دفع أحد الدّارسين إلى القول: «ولو قدّر له – ابن رشد – أن يعيش زماننا هذا لأدخل في الفقه الإسلامي علومًا عديدة أدخلها الغربيّون في القانون الوضعي واستعانوا بها على تحرّي الحقيقة مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم الاقتصاد والسّياسة والتّشريع والطبّ وغير ذلك من العلوم»، حمادي العبيدي. **ابن رشد وعلوم الشّريعة**، مرجع سابق، ص ص 175، 176

نقده لفقهاء زمانه: «كما نجد متفقّهة زماننا يظنّون أنّ الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظنّ أنّ الخفّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها. وهو بيّن أنّ الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفّا يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقّهة في هذا الوقت»[84]. ويمثل هذه الرّؤية النّقديّة المنحازة إلى الإبداع والتّطوير أسهم ابن رشد في فتح آفاق واسعة للمعرفة البشريّة كي تتطوّر وتنهض بالإنسان.

4/ الرّشدية بوّابة الفتوح العلميّة:

تعرّض ابن رشد في آخر أيّامه، وبعد تجاوزه سنّ السّبعين إلى نكبة أحرقت فيها كتبه وتعرّض خلالها إلى النّفي نتيجة مكايد حاكها خصومه من الفقهاء لدى الأمير الموحّدي يعقوب المنصور. وبصرف النّظر عن حقيقة الأسباب التي دفعت بالأمير الموحّدي إلى الانقلاب على ابن رشد[85]، فالمرجّح أنّ نزوع ابن رشد إلى إصلاح المعرفة والارتقاء بها من طور التّرديد إلى طور الإبداع والإضافة في شتّى الميادين كان وراء استشعار السّلطات المرجعيّة المهيمنة آنذاك الخطر المحدق بمصالحها[86]. وقد أثبتت الوقائع اللاّحقة قوّة الأثر الذي أحدثه المتن الرّشدي على الصّعيدين المعرفي والحضاري عامّة. وهو أثر لم يقتصر على الفضاء العربي الإسلامي وحده، بل تجاوزه إلى المحيط المجاور، ونعني بذلك الفضاء الأوروبي. وتشهد كثير من المؤلّفات قديمًا وحديثًا على مقدار إسهام موسوعة المعارف الرّشديّة في فتح آفاق رحبة للمعرفة البشريّة.

أ- الرشديّة اللاتينيّة والرشديّة اليهوديّة

تحوّل فكر ابن رشد في الفضاء الثّقافي الغربي إلى مذهب معرفي كامل تمّ وسمه بـ"الرّشديّة"[87]. وتشهد غزارة المؤلّفات الغربيّة التي تناولت سيرة ابن رشد ومعالم فكره على حجم العناية البالغة التي حظي بها هذا الفيلسوف عند الغربيّين[88]. «ولا تخلو حاليًّا أيّة دراسة في فلسفة

[84] ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج 2، ص 317

[85] تذكر أسباب كثيرة لانقلاب الأمير الموحّدي على أبي الوليد منها أنّه في معرض كلامه على الزّرافة، قال إنّه رآها عند "ملك البربر"، يعني الأمير يعقوب. ومن التّهم الموجّهة إليه أيضًا رميه بالكفر في حكايته لأقوال بعض الفلاسفة أنّ "الزهرة أحد الآلهة". أمّا الجابري فيرى لنكبة ابن رشد علاقة بما كتبه عن استبداد الحكّام في كتابه الذي اختصر فيه "جمهوريّة" أفلاطون، والذي وسمه بـ: "**الضّروري في السّياسة**". انظر: الجابري، **ابن رشد. سيرة وفكر**، مرجع سابق، ص 66

[86] ذهب رينان إلى «أنّه لا يمكن الشكّ في أنّ الفلسفة كانت عامل محنة ابن رشد الحقيقيّة، وذلك أنّها صنعت له من الأعداء الأقوياء من جعلوا صحّة اعتقاده موضع شبهة لدى المنصور»، رينان، **ابن رشد والرشديّة**، مرجع سابق، ص 41

[87] Averroïsme

[88] انظر مثلا:

العصور الوسطى من تناول للرّشديّة اللاّتينيّة كما لا تخلو معظم هذه الدّراسات من تناول للرّشديّة اليهوديّة»[89]. ومن أهمّ العلامات الدّالّة على تأثير أفكار ابن رشد في محيطها غير الإسلامي، ما جاء في كتاب رينان عن "ابن رشد والرّشديّة"، حيث تمحّض الجزء الثّاني من هذا الكتاب لاستقصاء آثار "الرّشديّة" لدى اليهود من جهة، ولدى المتكلّمين المسيحيّين من جهة أخرى. وبالرّغم من تحفّظاته الكثيرة[90]، فقد أثبت رينان أنّ الفلسفة اليهوديّة مدينة لابن رشد في تعرّفها على الفلسفة الأرسطيّة. ولا أدلّ على ذلك من نيله لقب "روح أرسطو وعقله"[91] في أوساط هذه الفلسفة. وتذهب كثير من الآراء المنصفة إلى أنّ مؤرخي الفلسفة الإغريقيّة في العصر الوسيط لم يعرفوا أرسطو كما هو، بل كما أوّله ابن رشد تأويلاً أكسب فلسفته ثراءً ووضوحًا، يسّر على الغربيّين الاستفادة منها على أكمل وجه. وقد اعترف رينان بأنّ إدخال المتون العربيّة – وفي مقدّمتها المتن الرشدي – قد فصل بين مرحلتين في تاريخ العلم والفلسفة عند الغربيّين. وكانت مزيّة المتون العربيّة أنّها زوّدت الثّقافة الغربيّة بشروح للعلوم القديمة توسم بكونها "أكثر كمالاً"[92]. وتشهد العناية بترجمة مصنّفات ابن رشد إلى اللاّتينيّة وإلى اليهوديّة بحقيقة هذا الفضل العربي على معارف الغرب في العصر الوسيط.

وكان ابن رشد، في مسعاه إلى "رفع القلق عن عبارة أرسطو"، قد تجاوز عمل الشرّاح السّابقين للأرسطيّة، إذ تخلّى مثلاً عن قولهم بالتّسوية بين الأقوال الخطابيّة والأقوال البرهانيّة، واستبدل به القول بأسبقيّة البرهان لكفاءته العالية في ضمان بلوغ اليقين المعرفي. وهذا البعد الجديد في شروح أرسطو، هو الذي حمل بعضهم على اختراع تسمية جديدة تدلّ على هويّة صاحب هذه الفلسفة الذي صار يدعى بـ"أرسطو الرّشدي"[93]. ولا شكّ أنّ هذه الإضافة النّوعيّة في إنتاج المعرفة اليقينيّة هي التي دفعت الغربيّين إلى الاحتفاء بابن رشد، فكان لهم بذلك نافذة تفتح على مسار تطوير العلوم وتوسيع آفاق المعارف الإنسانيّة في شتّى الميادين. وهذا من بين العوامل التي هيّأت لنهضة أوروبا الحديثة، فماذا كان حظّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من كنوز المتن الرّشدي؟

Ernest Renan, **Averroès et l'Averroïsme: essai historique**, et *Salomon Munk*, **Mélanges de philosophie Juive et Arabe**, et *Pièrre Mandonyh*, **Siger de Brabant et l'averroïsme latin**.

[89] الخضيري، زينب محمود. **أثر ابن رشد في العصور الوسطى**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993، ص 8

[90] من ذلك مثلاً تحفّظه على حادثة لقاء موسى بن ميمون بابن رشد.

[91] رينان. **ابن رشد والرشديّة**، مرجع سابق، ص 195

[92] رينان. **ابن رشد والرشديّة**، ص 213

[93] الحبابي، محمد العزيز. **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ص 382 وما بعدها.

ب- أثر ابن رشد في التّجديد الفقهي

استفادت الثّقافة الأوروبيّة من الرّشديّة أيّما استفادة، غير أنّ هذا الأثر الإيجابي يكاد لا يلمح له رسم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. ومثل هذا التّقويم السّلبي يشهد به أبرز الدّارسين لفكر ابن رشد. ومن ذلك ما نقرأه في هذه الشّهادة لرينان، والتي جاء فيها إلحاح على المقابلة بين خمول الذّكر في الوطن وذيوعه خارجه: «الآن يدرك السّبب في أنّ ابن رشد، الذي كانت له سلسلة طويلة من التّلاميذ لدى اليهود والنّصارى مدّة أربعة قرون، والذي برز اسمه عدّة مرّات في معركة الذّهن الإنساني، لم يؤسّس له مدرسة عند مواطنيه، وأنّه، وهو أشهر العرب في نظر اللاّتين، قد جهل من قبل أبناء دينه تمامًا»[94]. ولا شكّ أنّ لهذه المفارقة أسبابها الكثيرة والمعقّدة، والتي تعود بالأساس إلى خصائص البنية الثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة السّائدة في عصر ابن رشد. ولكن هل أنّ إخفاق الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الاستفادة من المتن الرشدي، كان يعني غياب أيّ تفاعل مع آراء هذا الرّجل من جانب معاصريه أو من جاء بعدهم من علماء المسلمين؟

من المرجّح أن تكون النّكبة التي تعرّض لها ابن رشد، سببًا في صرف أنظار كثير من معاصريه عن آرائه، خاصّة وقد ارتكزت الدّعاية المعادية له على التّشكيك في صحّة عقيدته. ولكنّ انعدام وجود تلاميذ أوفياء لفكر ابن رشد، لم يكن يعني أنّ آراء هذا العالم الجليل لن تجد من يردّد صداها، ولو بعد حين. والظّاهر أنّ آراء ابن رشد قد هيّأت - على الصّعيد الفقهي تحديدًا - لتطوير تصوّر إسلامي جديد لمسائل الأحكام الشّرعيّة، يقوم على الحثّ على الاجتهاد وترك التّسليم الأعمى بأقوال السّلف وترديدها في كلّ حين. وقد ظهر هذا التيّار الدّاعي إلى الاجتهاد في مجال الأحكام مع العزّ بن عبد السّلام وابن تيميّة وابن القيّم. وإذا كان من الصّعب الجزم بتأثّر هؤلاء مباشرة بدعوة أبي الوليد إلى الاجتهاد، فإنّ الأقرب إلى اليقين هو القول بأنّ أفكار ابن رشد قد بعثت فيها الرّوح على يد مواطنه المغربي الإمام الشّاطبي الذي استحدث مبحث المقاصد في الدّراسات الفقهيّة. ويذهب حمّادي العبيدي إلى أنّ الشّاطبي قد صاغ واحدة من أهمّ قواعده الفقهيّة نتيجة تأثّره برأي لابن رشد. وتسمّى هذه القاعدة بـ"التعسّف في استعمال الحقّ". ووفقًا لهذه القاعدة يتمّ منع الفعل المباح شرعًا إذا كان القصد منه لا يزيد عن إلحاق الأذى بالغير. وقد رجّح العبيدي أنّ هذه القاعدة مستلهمة من اعتراض ابن رشد على رأي مالك في مسألة "نكاح المريض"[95]. ومن أبرز ما أخذه الشّاطبي أيضًا عن ابن رشد القول بأنّ غاية الشّريعة لا تخرج عن تحقيق مكارم الأخلاق. وقد عقد حمّادي العبيدي فصلاً كاملاً تتبّع فيه مواطن عناية ابن

[94] ارنست رينان. **ابن رشد والرشديّة**، مرجع سابق، ص 53

[95] المقصود قول مالك بمنع نكاح المريض بتهمة إدخال وارث على الورثة. والذي اعترض عليه ابن رشد بوجوب النّظر في مقاصد النّكاح، فإن كان خيرًا أجيز وإن كان شرّاً منع. انظر: حمادي العبيدي، **ابن رشد وعلوم الشّريعة**، مرجع سابق، ص 196.

رشد بمقاصد الشّريعة[96]. وفي كتاب "فصل المقال" عقد ابن رشد مقارنة بين الطّبيب والشّارع لكونهما يشتركان في مسعى واحد هو تحقيق المصلحة، إمّا بتأمين صحّة الأبدان (الطّبيب) أو بجلب صحّة الأنفس (الشّارع)[97]. وهذه المقارنة تكشف أنّ تكاليف الشّريعة لا غاية لها عند ابن رشد سوى جلب المصلحة للمكلّفين. ومثل هذا القول قد فتح الباب للأجيال اللاّحقة من الفقهاء ليتدبّروا ما في الأحكام من مقاصد راعاها الشّارع عند فرضه لمختلف التّكاليف الشّرعيّة. ولكنّ ما وسم رؤية ابن رشد للمقاصد بكثير من العمق الفلسفي أنّه لم يعلّق مقاصد الشّريعة على غاية ضيّقة هي المصلحة، بل ربطها بأفق فسيح هو الأخلاق[98]. ومعلوم أنّ الاحتكام إلى المقياس الخلقي يؤمّن جلب المصالح النّافعة للعباد، أكثر ممّا يؤمّنه مقياس المصلحة. ومثل هذه المعاني أبرزها ابن رشد من خلال إعلائه مثلاً لقيمة العفّة في المأكل والمنكح وكذا لقيمة العدل في أحكام القصاص ولقيمة السّخاء عند التّصرّف في الأموال المملوكة ولمبدإ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في مسائل الاجتماع البشري[99].

ولئن كان ما حظي به ابن رشد من المسلمين القدامى لا يرقى إلى الدّرجة التي يستحقّها علمه ونفاذ فكره، فإنّ المعاصرين قد حاولوا ردّ الاعتبار لهذا العالم المقتدر. ولا أدلّ على ذلك من وفرة ما كتب عن ابن رشد في المرحلة الحديثة والمعاصرة من جانب كثير من الدّارسين العرب والمسلمين، وكأنّهم يستدركون تقصير أسلافهم.

الخاتمة

من الواضح أنّ المتن الرّشدي كان مرآة عاكسة للطّابع الموسوعي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في عصرها الذّهبي. وهذا ما تؤيّده حقيقة تعدّد أصناف المعارف وغزارة مادّتها في مجمل ما أنتجه أبو الوليد. وبالرّغم من غلبة الاشتغال بالفلسفة الذي استحوذ على اهتمامه، فإنّ هذا العالم لم يترك الاشتغال بأيّ من المعارف المتداولة في عصره. ولعلّ ميله إلى الفلسفة - باعتبارها أمّ العلوم عند القدامى - قد حمله على توسيع أفقه المعرفي باستيعاب أكبر قدر ممكن من العلوم. ويبدو أنّ الفضل الأبرز لابن رشد في هذا الباب، إنّما يظهر في أمرين أساسيّين: أوّلهما أنّ إقباله على الأخذ من سائر العلوم، كانت غايته إصلاح كلّ صنف منها، أي تجاوز واقع التّقليد والجمود الذي تردّى فيه أكثرها. وقد فتح بذلك، أمام كلّ علم من العلوم التي درسها، أفقًا

---

[96] هذا هو الفصل السّابع، وهو بعنوان: "ابن رشد ومقاصد الشّريعة".

[97] ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 79

[98] انظر ما يلي: «وينبغي أن تعلم أنّ السّنن المشروعة العمليّة، المقصود منها هو الفضائل النفسانيّة»، ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج 2، ص 750

[99] هذه المبادئ تدخل عند ابن رشد ضمن صنف خاصّ من الأحكام سمّاها "الأحكام التي لا يقضي بها الحكّام"، المرجع السّابق، ج 2، ص ص 750، 751

رحبًا للتّجديد والإبداع ومزيد الترقّي. أمّا الأمر الثّاني، فيتّصل برؤية ابن رشد لحقيقة الصّلات الخفيّة القائمة بين سائر العلوم. ومن الواضح أنّ أبا الوليد لم يقبل على استيعاب كثير من المعارف لمجرّد الجمع والإحاطة الشّاملة، بل لوعيه الحادّ بتكامل تلك العلوم وتعاضدها من أجل الارتقاء بالمعرفة البشريّة وضمان اطّراد تقدّمها عبر خطّ الزّمان الصّاعد باستمرار في اتّجاه المستقبل. وهكذا يغدو إحراز أيّ تقدّم في علم من العلوم، مدخلاً لتهيئة أسباب تطوير الأبحاث في علم آخر أو أكثر ودفعها نحو اكتشاف حقائق جديدة. وما تلبث هذه النّتائج الجديدة أن تتحوّل بدورها إلى عنصر مساعد لتطوير معارف أخرى. وقد أتاح هذا التصوّر الابستمولوجي النّاضج للرّشديّة - بما هي رؤية لصيرورة المعرفة الإنسانيّة - أن تشعّ على ما حولها من الثّقافات، وعلى من سيأتي بعدها من أجيال العلماء. ومن علامات ذلك أنّها كانت خير قادح لتجديد العلوم الشّرعيّة وتطويرها عند المسلمين. ولما كان أفق الغربيّين أرحب في الاستفادة من المتن الرّشدي خلال العصر الوسيط، فقد انفتحت لهم - به - عوالم جديدة، هيّأت لظهور الثّورات العلميّة الحديثة.

ولا شكّ أنّه لم يعد اليوم للرشديّة من مكان في السّياق المعرفي الحديث، بسبب تغيّر الشّروط الابستيميّة تغيّرًا جذريًّا، بعد تعاقب الثورات العلميّة الحديثة. ولكنّ هذا الفوات التاريخي لا يفقد المتن الرّشدي كلّ قوّته المعرفيّة، خاصّة في السّياق الإسلامي، حيث لا يزال الوعي بأهمّية ترابط العلوم وتكاملها محدودًا، بل ولا يزال الرّهان على المعرفة - بما هي رافعة صناعة الحضارة والتقدّم - دون المستوى الأدنى المأمول لتحقيق النّهضة الشّاملة المنشودة. وعلى هذا الأساس يظلّ التصوّر الرّشدي للمعرفة في شموليّتها وتقاطع مساراتها وتكاملها مصدر إلهام حقيقي للعاملين في حقول المعارف الإسلاميّة اليوم وغدًا.


MominounWithoutBorders


@ Mominoun_sm


Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com